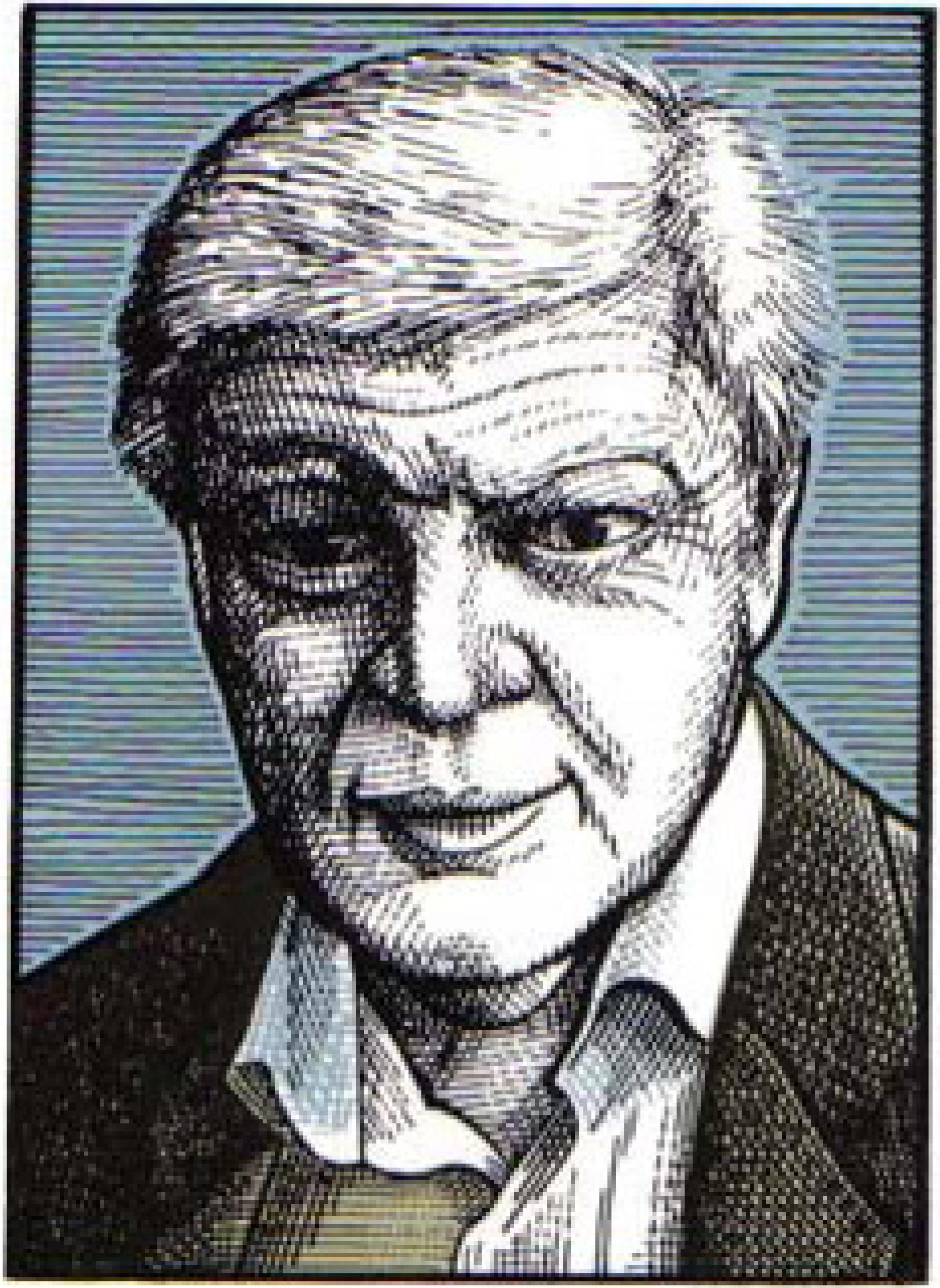

COLIN WARD

Colin Ward

LA PRATICA DELLA LIBERTA

Titolo originale: Anarchy in Action Traduzione dall’inglese di Giorgio Luppi e Anna Maria Brioni ©1973,1996 Colin Ward © 1996 Editrice A coop, sezione Elèuthera

Indice

Prefazione alla seconda edizione italiana
Premessa

1. L'anarchia e lo stato
2. La teoria dell'ordine spontaneo
3. La dissoluzione della leadership
4. L'armonia nasce dalla complessità
5. Federazioni senza vertici
6. Chi deve pianificare?
7. Costruttori, inquilini e senza-casa
8. Famiglia chiusa e famiglia aperta
9. Descolarizzazione
10. Il gioco, parabola dell'anarchia
11. Senza padroni
12. Il fallimento dello Stato assistenziale
13. Diversità, devianza, criminalità
14. Anarchia e futuro plausibile

http://greennotgreed.noblogs.org/

GREEN, NOT GREED

NON NUTRIAMO
I PORCI EDITORIALISTI

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE ITALIANA

Nella storia delle idee l'anarchismo, inteso come dottrina sociale e politica, ha due diverse origini. Può essere visto come l'estremizzazione del liberalismo o come il fine ultimo del socialismo. In entrambi i casi sono gli stessi problemi che si pongono all'anarchico che voglia diffondere le sue idee: esse sono così divergenti dalle assunzioni politiche ordinarie e le soluzioni che propone così remote, con un tale gap tra ciò che è e ciò che secondo gli anarchici dovrebbe essere, che il pubblico cui gli anarchici si rivolgono non prende sul serio il loro messaggio.

C’è un principio didattico elementare per chi voglia insegnare qualcosa a qualcuno ed è che si deve cercare di costruire su fondamenta comuni, di comune esperienza e comune conoscenza. Ed è ciò che mi sono prefisso di fare con questo libro.

Esso mi venne commissionato dagli editori inglesi Alien & Unwin e venne da loro pubblicato nel 1973, poi uscì in America, poi ancora venne tradotto in sette altre lingue. A partire dal 1982 è stato continuamente ristampato in inglese da Freedom Press. È un libro che non si rivolge a chi ha speso una vita a riflettere sui problemi dell’anarchismo, ma a coloro che non hanno la minima idea di ciò che implica quel termine, oppure che sanno bene ciò che implica ma l’hanno rifiutato ritenendo che non abbia alcuna rilevanza per il mondo moderno.

Il titolo che diedero a questo libro gli editori inglesi fu Anarchy in Action (L’anarchia all’opera), anche se io avrei preferito un meno svelto ma più preciso «L’anarchismo come teoria dell’organizzazione» perché, come sottolineo nella Premessa, è di questo che tratta; e sono perciò stato molto soddisfatto del titolo della prima edizione italiana (e sottotitolo di questa): Anarchia come organizzazione. Questo non è un libro sulle strategie rivoluzionarie e neppure si occupa di congetture sul modo in cui potrebbe funzionare una società anarchica. È un libro sui modi in cui la gente si organizza da sé, si auto-organizza, in ogni genere di società: primitive, tradizionali, moderne, capitaliste o comuniste.

In tal senso, questo libro è una specie di lunga e aggiornata «nota a pie’ di pagina» del Mutual Aid (Il mutuo appoggio] di Pètr Kropotkin. Da quando l’ho scritto, ho curato l’edizione aggiornata di due altre opere di Kropotkin e devo dire che l’esperienza mi ha reso ancor più concorde con il giudizio di George Orwell, secondo cui egli è stato «uno dei più convincenti autori anarchici, grazie al suo approccio ‘inventivo e pragmatico’». In particolare, desidero che i lettori sappiano che possono trovare un’amplificazione di alcune delle idee espresse nel presente volume nell’edizione che ho curato del kropotkiniano Fields, Faetones and Workshops (Campi fabbriche officine, Alien & Unwin, Londra 1974, Harper & Row, New York 1975, Edizioni Antistato, Milano 1975). Le questioni che sollevò l’anarchico russo nell’ultimo decennio del secolo scorso a proposito delle dimensioni e della distribuzione dell’industria, dei rapporti tra industria e agricoltura e tra città e

campagna, delle forme e dei contenuti dell'istruzione... mi pare siano ancor più attuali in questa fine di secolo che allora.

Ma se questo mio libro è una nota a pie' di pagina a Kropotkin e si presta alla stessa critica dei suoi libri (e cioè che è una raccolta di prove aneddotiche a favore degli assunti dell'autore), esso tuttavia cerca di mettere in evidenza un'ampia varietà d'aspetti della nostra vita quotidiana alla luce delle tesi anarchiche tradizionali sulla natura dell'autorità e sulla propensione umana all'auto- organizzazione. I molti anni in cui ho cercato di diffondere le idee libertarie mi hanno convinto che il modo migliore per convincere la gente a prendere in considerazione l'approccio anarchico è quello di basarsi sull'esperienza delle reti di relazioni informali, temporanee, autogestite, che di fatto rendono possibile la comunità umana, più che sul rifiuto in toto della società esistente e sulla prefigurazione di una società futura in cui una qualche diversa umanità vivrà in perfetta armonia.

Infine, ho colto l'occasione di questa nuova edizione per aggiungere a molti dei capitoli un breve poscritto in cui segnalo nuove testimonianze a favore della mia tesi, apparse in inglese dopo la prima uscita del libro, e in cui prendo anche atto di alcuni commenti critici alle precedenti edizioni.

gennaio 1996

PREMESSA

«Niente da dichiarare?». «Niente». Molto bene. Poi le domande di carattere politico. Mi fa: «Lei è anarchico?». Rispondo: «..Anzitutto di quale anarchismo stiamo parlando? Pratico, metafisico, storico, mistico, astrazionista, individualista, sociale? Da giovane», gli dico, «ognuna di queste definizioni aveva per me la sua importanza». Così iniziammo una discussione molto interessante, in seguito alla quale trascorsi due settimane intere ad Ellis Island.

Vladimir Nabokov, Pnin

Come si reagirebbe alla scoperta che la società in cui si vorrebbe realmente vivere c'è già... se non si tiene conto, ovviamente, di qualche piccolo guaio come sfruttamento, guerra, dittatura e gente che muore di fame? Questo libro vuol proprio dimostrare che una società anarchica, una società che si organizza senza autorità, esiste da sempre, come un seme sotto la neve, sepolta sotto il peso dello Stato e della burocrazia, del capitalismo e dei suoi sprechi, del privilegio e delle sue ingiustizie, del nazionalismo e delle sue lealtà suicide, delle religioni e delle loro superstizioni e separazioni.

Fra le tante possibili interpretazioni, quella esposta in questo libro sostiene che l'anarchismo non è la visione, basata su congetture, di una società futura, ma la descrizione di un modo umano di organizzarsi radicato nell'esperienza della vita quotidiana, che funziona a fianco delle tendenze spiccatamente autoritarie della nostra società e nonostante quelle. Questa idea non è nuova. Gustav Landauer concepiva l'anarchismo non come la creazione di qualcosa di nuovo, ma appunto come «la realizzazione e la ricostituzione di qualcosa che c'è da sempre e che esiste parallelamente allo Stato, benché sepolto e straziato». Un anarchico moderno, Paul Goodman, ha affermato che «una società libera non può essere realizzata sostituendo un 'ordine nuovo' a quello vecchio, ma piuttosto con l'ampliamento delle sfere di azione libere, fino a che esse vengano a costituire il fondamento della intera vita sociale».

Parlare di anarchia come organizzazione può suonare paradossale. Si pensa che l'anarchia, per definizione, costituisca l'opposto di ogni struttura organizzativa. Ma il termine in sé ha un altro significato: vuol dire assenza di goverpo, assenza di autorità. Sono proprio i governi che creano e impongono quelle leggi che garantiscono agli abbienti il controllo della società, con l'esclusione dei non abbienti. E proprio il principio di autorità che fa sì che milioni di uomini lavorino sotto padrone per la maggior parte della loro vita, non già perché faccia loro piacere, ma solo perché questa è l'unica possibilità di sopravvivenza. Sono i governi, infine, che preparano le guerre e le dichiarano, sebbene tu ne subisca le conseguenze in modo diretto.

Ma la colpa è solo dei governi? Il potere di un governo, persico nelle dittature più tiranniche, dipende dall'acquiescenza dei governati. Perché la gente accetta di essere governata? Non è solo questione di paura: che cosa hanno da temere milioni di persone da una piccola banda di politici professionisti e dai loro mercenari? La gente accetta passivamente perché crede negli stessi valori che propugnano i loro governanti. Sia il vertice che la

base credono nel principio di autorità, nella gerarchia, nel potere. Si sentono addirittura privilegiati quando, come capita in certe parti del mondo, hanno la possibilità di scegliere tra diverse etichette per definire l'elite dirigenziale. Eppure, nella vita quotidiana la società può andare avanti solo in virtù dell'associazione volontaria e del mutuo soccorso. Gli anarchici derivano una filosofia sociale e politica dalla tendenza naturale e spontanea degli esseri umani a raggrupparsi per il beneficio comune. Anarchismo è infatti il nome dato alla teoria che sostiene essere possibile e auspicabile che la società si organizzi senza il Potere.

La parola anarchia deriva dal greco, letteralmente assenza di potere, e sin dai tempi dei Greci ci sono sempre stati fautori dell'anarchismo, pur chiamandosi con nomi diversi. Il primo a sviluppare una teoria sistematica dell'anarchismo, in epoca moderna, fu William Godwin, poco dopo la Rivoluzione francese. Verso la metà dell'Ottocento Pierre-Joseph Proudhon, un francese, sviluppò la teoria dell'organizzazione sociale come federazione di piccole unità prive di potere centrale. In seguito Mikhail Bakunin, il rivoluzionario russo contemporaneo e avversario di Karl Marx, propose qualcosa di simile. Marx rappresentava un'ala del movimento socialista, quella che mirava anzitutto a impadronirsi del potere dello Stato; Bakunin ne rappresentava l'altra, quella che mirava invece alla distruzione del potere statale.

Un altro russo, Pètr Kropotkin, si propose di dare una base scientifica al pensiero anarchico, dimostrando che l'aiuto reciproco e la cooperazione volontaria, come istinti umani, sono altrettanto forti dell'aggressività e del desiderio di dominio. Questi celebri nomi dell'anarchismo ricorreranno spesso in questo libro, per il semplice motivo che ciò che hanno scritto allora è completamente valido anche ai giorni nostri. Ma migliaia di altri rivoluzionari, propagandisti e teorici meno conosciuti, pur senza scrivere libri da citare, dedicarono ogni sforzo a proporre alla gente l'idea di una società senza governo: e ciò avvenne in quasi tutti i Paesi del mondo, soprattutto durante le rivoluzioni in Messico, Russia e Spagna. Furono sconfitti dappertutto, e gli storiografi hanno scritto che la fine dell'anarchismo maturò nel 1939, quando le truppe di Franco entrarono in Barcellona.

Ma nel 1968, a Parigi, la bandiera anarchica sventolava alla Sorbonne; quell'anno ne comparvero anche a Bruxelles, Milano, Città del Messico, New York e persino a Canterbury. All'improvviso si tornò a parlare della necessità di un tipo di politica in cui tutti, uomini, donne e bambini, potessero decidere

del proprio destino e costruire il proprio futuro; si parlò del bisogno di un decentramento sociale e politico, della gestione dell'industria da parte degli operai, di potere studentesco, di gestione comunitaria dei servizi sociali. L'anarchismo, non più pittoresco fenomeno dei tempi andati, si presentava come modello di organizzazione umana, acquistando un rilievo di cui mai aveva goduto in passato. Sulle forme organizzative e la problematica ad esse connessa sono stati scritti innumerevoli volumi, data l'importanza dell'argomento per la gerarchia statale e industriale. Ma tutta questa letteratura è ben scarna di riconoscimenti per gli anarchici, ai quali si attribuisce soltanto il ruolo di critici distruttivi delle organizzazioni che dominano la nostra vita. Benché ci siano migliaia di studiosi e storici del governo, ce ne sono pochissimi del non-govemo. Si svolgono tante ricerche sui metodi dell'amministrazione, ma poche sull'autogestione. Esistono intere biblioteche dedicate alla gestione aziendale, le consulenze manageriali sono pagate a caro prezzo, ma ben pochi libri, nessun corso di studio e sicuramente nessun onorario sono destinati a coloro che vogliono sbarazzarsi dei dirigenti per sostituirvi l'autogestione. I cervelli si vendono ai più forti, per cui una teoria del non-govemo, del non-padronato, deve essere costruita sulla base di esperienze che quasi nessuno ha raccontato nei libri perché ritenute di scarsa importanza.

«La storia», scrisse W.R. Lethaby, «viene scritta dai sopravvissuti, la filosofia dai benestanti; le schiere dei sottomessi dispongono, invece, della loro esperienza». Ma quando si comincia a studiare la società umana da un punto di vista anarchico, è facile rendersi conto che le alternative sono già presenti, negli interstizi della struttura del potere. Se, dunque, si vuole costituire una società libera, gli elementi necessari si trovano già tutti a portata di mano.

L'ANARCHIA E LO STATO

Finché i problemi della nostra società continueranno ad essere espressi soltanto in termini di politica di massa e di organizzazione di massa, è chiaro che di essi potranno occuparsi solo gli Stati e i partiti di massa. Ma una volta riconosciuto che le soluzioni proposte dagli Stati e dai partiti esistenti risultano futili e nefaste, non basta mettersi alla ricerca di altre «soluzioni»: bisogna prima di tutto escogitare un altro modo di impostare i problemi stessi.

Andrea Caffi

Riflettendo sulla storia del socialismo, inevitabilmente si è portati a constatare una triste inadeguatezza delle realizzazioni rispetto alle promesse, sia nei Paesi dove i partiti socialisti hanno conquistato il potere politico, sia in quelli dove tali partiti hanno mancato l'obiettivo. Viene naturale chiedersi come, quando e perché abbiano sbagliato.

Alcuni individuano nella Rivoluzione russa del 1917 le matrici di una svolta fatale nella storia del socialismo. Altri considerano la rivoluzione del febbraio 1848 a Parigi come «l'origine dello sviluppo separato delle due granai correnti del socialismo europeo, quella anarchica e quella marxista»[1]. Altri ancora fanno risalire le divergenze al Congresso dell'Internazionale del 1872 all'Aia, quando l'espulsione di Bakunin e degli anarchici decretò la vittoria del marxismo. Quell'anno, in una delle sue profetiche critiche a Marx, Bakunin previde gli sviluppi successivi della società comunista: «Marx è un comunista autoritario e centralizzatore. Noi e lui vogliamo la stessa cosa: il trionfo assoluto dell'eguaglianza sociale e economica. Egli però immagina questo trionfo nell'ambito dello Stato e per mezzo del potere statale, tramite la dittatura di un governo provvisorio molto forte, al limite dispotico, vale a dire negando la libertà. Il suo ideale economico è lo Stato quale unico proprietario della terra e del capitale, lo Stato che coltiva la terra tramite tecnici statali e controlla tutte le imprese industriali e commerciali col capitale di Stato. Noi miriamo allo stesso trionfo dell'eguaglianza sociale e economica attraverso l'abolizione dello Stato e di tutto ciò che si spaccia per legge (che, secondo noi, è la negazione permanente dei diritti dell'uomo). Vogliamo che la ricostruzione della società e l'unificazione dell'umanità avvenga non per imposizione autoritaria del vertice sulla base, né tanto meno per volontà di funzionari, tecnici e professori socialisti, bensì come movimento dal basso verso l'alto, grazie alla libera associazione di gruppi di lavoratori liberati dal giogo dello Stato»[2].

Il socialismo inglese si divise più tardi. Nel 1886 uno dei primi opuscoli dei Fabiani affermava che «il socialismo in Inghilterra non è ancora né anarchico né collettivista, non ha ancora preso un indirizzo politico abbastanza chiaro da essere classificabile. Esiste nella gente un sentimento socialista che ancora non ha preso coscienza di sé. Ma appena questi inconsapevoli socialisti inglesi inquadreranno la loro posizione, si divideranno con ogni probabilità in due partiti: un partito collettivista a favore di una forte centralizzazione amministrativa, controbilanciato da un partito anarchico che difenderà l'iniziativa individuale contro quel tipo di amministrazione»[3]. I Fabiani ci misero poco a decidere da che parte schierarsi, col risultato che quando venne creato il Partito laburista essi ebbero un'influenza decisiva sulla sua politica. Nel 1919, al congresso annuale, il Partito laburista si impegnò in quella interpretazione del socialismo che mira all'aumento illimitato del potere e dell'attività dello Stato, attraverso la forma da esso prescelta: un gigantesco ente pubblico, controllato da burocrati.

E quando il socialismo è giunto al potere, che cosa ha creato? Il capitalismo monopolistico, con una vernice di benessere sociale come surrogato della giustizia sociale. Le grandi speranze dell'Ottocento sono state deluse, solo le tristi profezie di Bakunin si sono realizzate. Le critiche rivolte dai grandi pensatori anarchici contro lo Stato e le strutture del suo potere hanno assunto validità e attualità ancora maggiori nel secolo della guerra totale e dello Stato totale, mentre la speranza che la conquista del potere statale affrettasse l'avvento del socialismo è andata distrutta sia nei Paesi dove i partiti socialisti hanno ottenuto una maggioranza in parlamento, sia in quelli dove sono saliti al potere sulla scia di una rivoluzione popolare o con il supporto dei carri armati sovietici. È successo esattamente quello che l'anarchico Proudhon aveva previsto cento anni fa. Si è realizzata solo «una democrazia compatta apparentemente fondata sulla dittatura delle masse, ma nel cui ambito le masse godono del solo potere necessario ad assicurare una schiavitù generalizzata, basata sui seguenti princìpi e concetti, presi in prestito dal vecchio assolutismo: indivisibilità del potere pubblico, centralizzazione esasperata, apparati polizieschi inquisitoriali e distruzione sistematica delle espressioni individuali, sindacali, regionali (ritenute sovversive)»[4].

Anche Kropotkin ci aveva avvertiti che «l'organizzazione dello Stato, in quanto strumento al quale hanno fatto ricorso le minoranze per stabilire e organizzare la loro prevaricazione sulle masse, non può essere la forza che distruggerà questi stessi privilegi»; e aveva affermato inoltre che «la

liberazione economica e politica dell'uomo dovrà creare nuove forme per la sua espressione vitale, invece di servirsi di quelle create dallo Stato»[5].

Non aveva dubbi sul fatto che «queste nuove forme avrebbero dovuto caratterizzarsi per una più larga partecipazione popolare, un maggior decentramento e affinità con l'autogestione popolare più profonde di quelle del regime rappresentativo». Riteneva altresì necessario trovare nuove forme di organizzazione per le funzioni sociali cui lo Stato adempie tramite la burocrazia: «Finché non si farà ciò, nulla cambierà»[6].

Quando constatiamo l'impotenza dell'individuo e del piccolo nucleo sociale nel mondo di oggi, e ce ne chiediamo a ragione, dobbiamo ammettere che l'accentramento di potere nello Stato moderno, militarista e industriale, non costituisce l'unica causa di questa impotenza, il cui fondamento va ricercato, soprattutto, nella generale delega di potere allo Stato. Si ha l'impressione che l'individuo, per omissione o per trascuratezza, o per un comportamento ormai condizionato e privo di immaginazione, abbia delegato la sua personale quota di potere a qualcun altro piuttosto che utilizzarla in prima persona. (Secondo Kenneth Boulding, «l'energia umana è strettamente limitata. Quando le grandi organizzazioni utilizzano queste fonti di energia, ne privano inevitabilmente altre sfere»[7]).

L'anarchico tedesco Gustav Landauer diede un grande contributo all'analisi dello Stato e della società: «Lo Stato non è qualcosa che può essere distrutto attraverso una rivoluzione, ma è una condizione, un certo tipo di rapporto tra gli esseri umani, un tipo di comportamento; lo possiamo distruggere creando altri rapporti, comportandoci in modo diverso». Landauer sottintende che siamo noi, e non un'entità esterna e astratta, che ci comportiamo in un modo o nell'altro, sia dal punto di vista politico sia da quello sociale. L'amico ed epigono di Landauer, Martin Buber, inizia il suo saggio Society and the State (La società e lo Stato) con una constatazione del sociologo Robert Maclver: «Si commette un errore madornale, che sbarra la strada alla vera comprensione della società e dello Stato, quando si confonde il sociale con il politico».

Secondo Buber, il principio politico è caratterizzato dal potere, dall'autorità, dalla gerarchia e dal dominio. Il principio sociale invece si manifesta ovunque gli uomini si uniscano in associazioni fondate su un bisogno o un interesse comune.

Come mai il principio politico è predominante, chiede Buber? E risponde: «Il fatto che ogni popolo si senta minacciato dagli altri conferisce allo Stato il suo concreto potere unificante; ciò dipende dall'istinto di autoconservazione della società stessa... Il latente pericolo esterno fa sì che lo Stato possa avere il sopravvento nelle crisi interne... Tutte le forme di governo hanno questo in comune: godono di un potere maggiore di quanto sia giustificabile dalle condizioni del momento; in effetti è proprio questa eccessiva capacità di dare disposizioni che noi chiamiamo potere politico. La misura di questo eccesso, che ovviamente non si può calcolare con precisione, rappresenta la differenza esatta tra l'amministrazione e il governo». Buber definisce questo eccesso il «surplus politico» e osserva che «la sua giustificazione deriva dall'instabilità interna ed esterna, dallo stato di crisi latente che permane tra una nazione e un'altra e all'interno di una stessa nazione. Il principio politico è sempre più forte, rispetto al principio sociale, di quanto non sia richiesto dalle condizioni oggettive. Il risultato è la continua diminuzione della spontaneità sociale»[8].

Il conflitto tra questi due princìpi è un aspetto permanente della condizione umana. Come diceva Kropotkin: «In ogni periodo della storia della nostra civiltà c'è sempre stato un conflitto tra due tradizioni, due tendenze opposte: quella romana e quella popolare, quella imperiale e quella federale, quella autoritaria e quella libertaria». Le due tendenze sono inversamente proporzionali: quanto più l'una è forte, tanto più l'altra è debole. Se vogliamo rafforzare la società dobbiamo indebolire lo Stato. I fautori del totalitarismo di qualunque tipo se ne rendono conto, il che spiega perché cerchino sempre di distruggere le istituzioni sociali che non riescono a dominare. Così fanno i gruppi d'interesse dominanti nello Stato; ne risulta, ad esempio, l'alleanza tra la grande industria e le gerarchie militari, finalizzata a una «economia di guerra permanente» quale quella proposta dal ministro della Difesa statunitense Charles E. Wilson, che col tempo è diventata una struttura così potente che persino Eisenhower, nel suo ultimo discorso prima di abbandonare la presidenza, si sentì in dovere di metterci in guardia nei suoi confronti[9].

Spogliato dalla giustificazione metafisica di cui filosofi e politici l'hanno ammantato, lo Stato si può definire come «un meccanismo politico che si serve della violenza». Per il sociologo non è che «una delle tante forme di organizzazione sociale», che si distingue dalle altre associazioni per la sua «prerogativa esclusiva di usare la coercizione»[10].

Contro chi è diretto questo potere esclusivo? È diretto contro il nemico esterno, ma è usato all'interno contro la società soggetta.

Ecco perché Buber dichiarò che tramite il prolungamento artificioso della latente crisi esterna lo Stato può avere il sopravvento nelle crisi interne. E una procedura cosciente, questa? Sarà colpa degli uomini «cattivi» che controllano lo Stato, per cui per cambiare le cose basta votare per gli uomini «buoni»? O non sarà forse una caratteristica fondamentale dello Stato in quanto istituzione? Simone Weil era di quest'ultimo avviso quando dichiarò che «l'errore più macroscopico che viene commesso in quasi tutti gli studi sulla guerra, errore che hanno commesso pure i socialisti, è stato il fatto di considerare la guerra come un avvenimento di politica estera, quando è invece un atto di politica interna, e il più atroce di tutti». Marx sosteneva che nell'epoca del capitalismo sfrenato la concorrenza tra i padroni, cui unica arma è lo sfruttamento degli operai, si trasforma in lotta del padrone contro gli operai e infine di tutta la borghesia contro il proletariato. Analogamente lo Stato utilizza la guerra e la minaccia della guerra come arma contro i propri governati. «Poiché il vertice dello Stato, per combattere il nemico, deve necessariamente mandare i suoi soldati alla morte, obbligandoli con la forza, la guerra di uno Stato contro un altro si risolve in una guerra dello Stato e del suo apparato militare contro il suo popolo»[11].

Chiaramente le cose sembrano diverse se si fa parte dell'elite dirigenziale, che fa i suoi calcoli per stabilire quale percentuale della popolazione ci si possa permettere i perdere in caso di guerra nucleare... esattamente come hanno fatto i governi di tutte le grandi potenze sia capitaliste sia comuniste. Se invece si fa parte della popolazione destinata ad esser carne da cannone, si avrà un altro atteggiamento, a meno che non si identifichi la propria «insignificante» carcassa con l'apparato dello Stato, come appunto fanno milioni di persone. La quantità di gente potenzialmente «disponibile» per il massacro è aumentata col passaggio dal coinvolgimento di personale militare specializzato, poco numeroso e costantemente addestrato, al coinvolgimento generalizzato della popolazione civile e amorfa. Gli strateghi americani hanno calcolato la percentuale di civili uccisi nelle guerre più importanti di questo secolo. Nella prima guerra mondiale il cinque per cento delle vittime furono civili, nella seconda guerra mondiale il 48 per cento, nella guerra di Corea l'84 per cento, mentre in un'eventuale terza guerra mondiale la percentuale dovrebbe aggirarsi intorno al 90-95 per cento. Diversi Stati, piccoli e grandi,

dispongono attualmente di armi nucleari equivalenti a 10 tonnellate di tritolo per ogni abitante del pianeta.

Per T. M. Green, nell'Ottocento la guerra era espressione dello Stato «imperfetto». Ma aveva profondamente torto: la guerra è espressione dello Stato nella sua forma più perfetta, è la sua apoteosi. La guerra è la salute dello Stato... La frase risale alla prima guerra mondiale e fu coniata da Randolph Boume che disse:

Lo Stato è l'organizzazione della mandria che debba o aggredire o difendersi contro un'altra mandria parimenti organizzata. La guerra motiva e stimola tutta la mandria fino ai livelli più bassi e più remoti. Tutte le attività della società vengono collegate il più velocemente possibile allo scopo principale, quello di preparare l'attacco o la difesa militare, e lo Stato diventa ciò che in tempi di pace ha cercato invano di diventare.

... Poi si dà l'avvio e la nazione si muove lentamente e fiaccamente, ma accelerando e integrandosi sempre di più, verso il gran finale, verso la serenità della guerra[12].

Ecco perché l'indebolimento dello Stato, il progressivo sviluppo delle sue imperfezioni è una necessità sociale. Il rafforzamento di altre forme di impegno, di centri di potere alternativi, di modelli diversi di comportamento umano, è essenziale per la sopravvivenza. Ma da dove iniziare? Dovrebbe essere ovvio che non si può cominciare col sostenere i partiti esistenti, associandovisi o sperando di cambiarli dall'interno, né col fondarne di nuovi per partecipare alla lotta per il potere. Il nostro compito non è di prenderci il potere, bensì di eroderlo, di risucchiarlo via dallo Stato. «La burocrazia e lo Stato accentratore hanno tanto poco a che fare col socialismo quanto l'autocrazia col regime capitalista. In un modo o nell'altro, il socialismo deve diventare più popolare, più comunalista e meno dipendente dal governo 'indiretto' per il tramite dei rappresentanti eletti. Deve mirare all'autogoverno»[13].

In altre parole, dobbiamo costruire strutture reticolari e non piramidali. Tutte le istituzioni autoritarie sono organizzate come piramidi: lo Stato, la grande impresa privata o pubblica, l'esercito, la polizia, la Chiesa, l'università, l'ospedale, sono tutte strutture piramidali con al vertice un piccolo gruppo di persone che prendono le decisioni e alla base la gran massa della gente per la

quale decide tutto il piccolo gruppo sovrastante. L'anarchismo non predica la sostituzione delle etichette sui vari strati della piramide, non ha alcun interesse nell'alternarsi di gente diversa ai vertici. Vuole invece che noi ci si sollevi dalla base. Propone una rete estesa di individui e di gruppi, ciascuno dei quali prenda le proprie decisioni e si renda artefice del proprio destino. I pensatori classici anarchici immaginarono l'intera organizzazione sociale come un insieme di gruppi locali simili: la comune, quale nucleo territoriale («non una diramazione dello Stato, bensì la libera associazione di tutti i membri interessati, che può essere un'entità cooperativa, professionale, o semplicemente un'unione provvisoria di più persone unite da una necessità comune»[14]) e il sindacato, o consiglio operaio, quale unità produttiva. Queste unità si aggregherebbero non come le pietre di una piramide, dove lo strato più basso deve sopportare il peso maggiore, ma come le maglie di una rete, una rete di gruppi autonomi. Numerose categorie concettuali concorrono alla definizione della teoria sociale anarchica, tra le altre quelle di azione diretta, di autonomia, di autogestione, di decentramento e di federalismo.

L'espressione «azione diretta» fu coniata dal sindacalismo rivoluzionario francese alla fine del secolo scorso ed era strettamente associata alle varie forme di resistenza del mondo operaio militante, quali lo sciopero semplice, lo sciopero a singhiozzo, l'applicazione alla lettera del contratto di lavoro da parte dei lavoratori, il sabotaggio e lo sciopero generale. Da allora il significato si è andato estendendo fino a comprendere, ad esempio, la «disobbedienza civile» di Gandhi, la lotta per i diritti civili negli Stati Uniti e numerose forme di iniziativa autonoma che si stanno diffondendo in tutto il mondo. David Wieck ha definito l'azione diretta come «quell'azione che in una data situazione raggiunge lo scopo desiderato nella misura in cui questo sia nei limiti delle proprie capacità o di quelle del proprio gruppo, a differenza dell'azione indiretta, che realizza uno scopo irrilevante se non addirittura contraddittorio, presumibilmente come mezzo per raggiungere il fine 'buono'». Al proposito egli fa questo esempio: «Se il macellaio pesa la carne mettendo il pollice sulla bilancia, è possibile che qualcuno reclami sostenendo che è un ladro e che deruba i poveri; se però continua a farlo, e i clienti non fanno altro che lamentarsi, tanto varrebbe che se ne stessero zitti. Si può invece chiedere l'intervento di una commissione di controllo e questa sarebbe un 'azione indiretta; oppure si può insistere sul diritto di pesare la propria carne, portando la propria bilancia per controllare le pesate del macellaio, oppure comprare la carne da qualche altra parte, oppure unirsi ad altri per formare una cooperativa: queste sarebbero tutte azioni dirette»[15]. Wieck nota

che «se presumiamo che in ogni situazione, ogni individuo e gruppo è sicuramente in condizioni di procedere a qualche forma di azione diretta, ci possiamo facilmente render conto di molte cose che ci erano sfuggite, e dell'importanza di molti elementi che avevamo finora sottovalutato». Pensiamo in un modo talmente «politico» e legato alle mosse delle istituzioni governative, che i risultati dei tentativi diretti di modificare il proprio ambiente non vengono presi in considerazione. L'attitudine all'azione diretta è, forse, identica a quella che porta a riconoscersi come uomo libero, disposto a vivere in modo responsabile in una Società Libera.

Le idee di autonomia, di controllo delle fabbriche da parte di chi ci lavora e di decentramento non sono separabili da quella di azione diretta. Nello Stato moderno, un gruppo di persone impone le sue decisioni, esercita il controllo, limita le scelte, mentre la grande maggioranza della gente deve per forza accettare quelle decisioni, sottomettersi a quel controllo e agire nei limiti di quelle scelte imposte da fuori. L'attitudine all'azione diretta equivale alla disposizione di chi vuol strappare a loro il potere di prendere decisioni per nostro conto. L'autonomia del lavoratore nello svolgimento del suo lavoro è l'ambito più importante in cui espropriare quei pochi del potere decisionale. Quando si parla di controllo dei mezzi di produzione da parte dei lavoratori, la gente di solito sorride tristemente e sostiene che, purtroppo, le dimensioni e la complessità dell'industria fanno di quella ipotesi un sogno utopico, assolutamente impraticabile in un'economia sviluppata. Chi pensa così ha torto. Non ci sono ragioni tecniche a impedire il controllo dal basso. Gli ostacoli all'autogestione nell'industria sono gli stessi ostacoli che impediscono qualsiasi redistribuzione equa dei beni nella società, e cioè gli interessi irremovibili di coloro che la redistribuzione attuale del potere e della proprietà rende privilegiati.

Alla stessa stregua, il decentramento non è tanto un problema tecnico quanto un modo di vedere i problemi dell'organizzazione umana. Argomentazioni a sostegno del decentramento potrebbero fondarsi su semplici motivi economici, ma per l'anarchico la rivendicazione dell'azione diretta e dell'autonomia semplicemente preclude la via ad ogni altra soluzione. Non gli viene in mente di cercare soluzioni centraliste così come a chi pensa in modo autoritario e accentratore non vengono in mente alternative decentratrici. Paul Goodman, un fautore del decentramento, osserva che:

Sono sempre esistiti due filoni di pensiero a favore del decentramento. Certi scrittori, ad esempio Lao-tse e Tolstoj, fanno una critica conservatrice e contadina della corte e della città accentratrice come strumenti inorganici, verbosi e ritualistici. Altri invece, per esempio Proudhon e Kropotkin, fanno una critica democratica e urbana della burocrazia e del potere centralizzato, ivi compreso il potere industrial-feudale, riconoscendovi un meccanismo inefficiente, teso a scoraggiare l'iniziativa e fondato sullo sfruttamento. Nell'epoca attuale del socialismo di Stato, del feudalesimo industriale, della pubblica istruzione standardizzata, delle comunicazioni di massa (con relativo lavaggio di massa del cervello), dell'anomia urbana, ecc., entrambe le critiche sono giustificabili. Bisogna resuscitare sia l'autosufficienza contadina sia il potere democratico delle vecchie corporazioni professionali e tecniche (le gilde). Qualsiasi decentramento al giorno d'oggi dev'essere per forza post-urbano e post-accentratore, senza per questo essere provinciale... [16]

La sua conclusione è che il decentramento è «un modo di organizzazione sociale che non necessita l'isolamento geografico ma piuttosto un impiego oltremodo sociologico della geografia».

Appunto perché a loro non interessava proporre l'isolamento geografico, i pensatori anarchici si sono molto occupati del principio federalista. Proudhon lo considerava il perno delle sue idee politiche ed economiche. Non pensava né a una confederazione di Stati né a un governo federale mondiale, bensì a un principio fondamentale dell'organizzazione umana.

La filosofia federalista di Bakunin ribadiva quella di Proudhon, aggiungendo però che solo il socialismo avrebbe potuto investirla di un contenuto veramente rivoluzionario; anche Kropotkin attinse alla storia della Rivoluzione francese, alla Comune di Parigi e, nei suoi ultimi anni, all'esperienza della Rivoluzione russa, al fine di illustrare l'importanza del principio federalista perché una rivoluzione mantenga il suo contenuto rivoluzionario.

Azioni dirette autonome, decisioni decentrate e libera federazione hanno caratterizzato tutte le insurrezioni veramente popolari. Staughton Lynd ha affermato che «nessuna vera rivoluzione si è mai avuta, sia in America nel 1776, sia in Francia nel 1789, sia in Russia nel 1917, sia in Cina nel 1949, senza che delle istituzioni popolari sorgessero spontaneamente dal basso e

cominciassero ad amministrare il potere sostituendo le istituzioni sino ad allora ritenute legittime. Tali istituti di democrazia diretta caratterizzarono anche le insurrezioni tedesche del 1919, quali la 'repubblica consiliare' di Monaco, la Rivoluzione spagnola del 1936, quella ungherese del 1956, o la primavera di Praga del 1968... e tutti quanti vennero distrutti dallo stesso partito che era salito al potere nel 1917 con lo slogan profondamente anarchico «Tutto il potere ai Soviet». Nel marzo 1920, quando i bolscevichi avevano già trasformato i soviet locali in organi dell'amministrazione centrale, Lenin disse a Emma Goldman: «Sai che persino il tuo grande amico Errico Malatesta si è dichiarato a favore dei soviet?». «Sì», ribattè lei, «a favore dei soviet liberi». Lo stesso Malatesta, nella sua interpretazione anarchica della rivoluzione, scrisse:

La rivoluzione è la distruzione di tutti i legami coercitivi; è l'autonomia dei gruppi, delle comuni, delle regioni; la rivoluzione è la libera federazione creata da un desiderio di fratellanza, da interessi individuali e collettivi, dai bisogni della produzione e della difesa; la rivoluzione è la costituzione di innumerevoli liberi raggruppamenti basati sulle idee, i desideri e i gusti delle masse; la rivoluzione è la formazione e lo scioglimento di migliaia di corpi rappresentativi, distrettuali, comunali, regionali e nazionali che, non avendo alcun potere legislativo, servono a diffondere e a coordinare i desideri e gli interessi di popoli vicini e lontani, e che agiscono tramite informazioni, consigli ed esempi. La rivoluzione è la libertà dimostrata nel crogiuolo dei fatti, e dura finché dura la libertà, cioè fino a quando gli altri, traendo vantaggio dalla stanchezza che si abbatte sulle masse, dalle inevitabili delusioni che conseguono da speranze esagerate, dagli errori umani, riescono a costituire un potere che, appoggiato da un esercito di mercenari o coscritti, impone la sua legge, arresta il movimento al punto che ha raggiunto, per poi dare il via alla reazione[17].

L'ultima frase di Malatesta indica che riteneva inevitabile la reazione; essa infatti è inevitabile se la gente è disposta a cedere il potere che ha strappato a un'elite dirigenziale solo per regalarlo a una nuova elite. Ma una reazione a ogni rivoluzione è inevitabile anche in un altro senso, nel senso del flusso e riflusso della storia. La lutte finale esiste solo nelle parole della canzone. Come dice Landauer, ogni periodo post-rivoluzionario è un periodo pre-rivoluzionario per tutti quelli che non si sono impantanati nella

contemplazione di qualche grande momento del passato. La lotta finale non c'è, esiste solo una serie di lotte partigiane su più fronti.

Ma dopo più di un secolo di esperienza teorica e dopo mezzo secolo di esperienza pratica delle varietà marxiste e socialdemocratiche del socialismo, dopo che gli storici hanno dimenticato l'anarchismo come corrente significativa della storia, eccolo riemergere come filosofia sociale adeguata a quella guerrilla che qua e là si combatte in tutto il mondo nel nome della «partecipazione». Riferendosi agli avvenimenti del maggio '68 in Francia, Theodore Draper ha dichiarato che «la genealogia dei nuovi rivoluzionari risale a Bakunin più che a Marx, ecco perché la parola 'anarchismo' toma in auge. Ciò cui stiamo assistendo è alla rinascita dell'anarchismo in veste moderna, o mascherato da marxismo aggiornato. Come nell'Ottocento il marxismo maturò in una lotta contro l'anarchismo, così nel Novecento il marxismo dovrà forse rigenerarsi in un altro scontro con l'anarchismo nella sua nuova forma»[18].

Ha inoltre aggiunto che gli anarchici dell'Ottocento avevano una scarsa capacità di resistere e gli sembrava poco probabile che in questo secolo ne avessero di più. Se la sua valutazione sia giusta o meno dipende da diversi fattori. Anzitutto bisogna vedere se la gente è riuscita a imparare qualcosa dalla storia degli ultimi cento anni; in secondo luogo bisogna vedere se tutti quei giovani insoddisfatti e dissidenti, sia in Russia sia in America, che cercano una teoria alternativa dell'organizzazione sociale capiranno la pertinenza di quelle idee che definiamo come anarchismo; in terzo luogo bisogna vedere se gli anarchici stessi avranno abbastanza fantasia e inventiva da riuscire a applicare le loro idee alla società attuale secondo criteri che sappiano combinare gli obiettivi immediati con le mete finali.

Note al capitolo

1. Vaclav Cemy, The Socialistic Year 1848 and its Heritage, «The Critical Monthly», nn. 1 e 2, Praga 1948.

2. Mikhail Bakunin, Lettera agli Internazionalisti di Romagna, 28 gennaio 1872.

3. Fabian Tract n. 4, What Socialism is, Londra 1886.

4. Pierre-Joseph Proudhon, De la capacité politique des classes ouvrières, Parigi 1864.

5. Pétr Kropotkin, Modem Science and Anarchism, Londra 1912 (trad, it.: La scienza moderna e l'anarchia, Milano 1922).

6. Ibidem, edizione francese, Parigi 1913.

7. George Benello, Wasteland Culture, «Our Generation», vol. 5 n. 2, Montreal 1967.

8. Martin Buber, Society and the State, «World Review», Londra 1951.

9. Fred J. Cook, The Warfare State, Londra 1963.

10. Robert Maclver e Page, Society, Londra 1948.

11. Simone Weil, Reflection on War, in «Left Review», Londra 1938.

12. Randolph Bourne, The State, New York 1945.

13. Pétr Kropotkin, op. cit.

14. Camillo Bemeri, Kropotkin, His Federalist Ideas, Londra 1943 (ediz. it.: Un federalista russo: Pietro Kropotkin, R.L., Napoli 1949).

15. David Wieck, The Habit of Direct Action, «Anarchy», n. 13, Londra 1962.

16. Paul Goodman, Like a Conquered Province, New York 1967 (trad, it.: La società vuota, Rizzoli, Milano 1970).

17. Vernon Richards (a cura di), Errico Malatesta: His Life and Ideas, Londra 1965 (trad, it.: Errico Malatesta. Vita e idee, Collana Porro, Pistoia 1968).

18. Theodore Draper, «Encounter», agosto 1968.

POSCRITTO AL CAPITOLO I

Questo capitolo è una ri-esposizione della classica critica anarchica del governo e dello Stato che, oltre a evidenziare la divergenza storica a tale proposito tra anarchismo e marxismo, sottolinea anche il rapporto di proporzionalità tra forza dello Stato e debolezza della società.

Quando scrissi qualcosa di simile per l'antologia The Case for Partecipatory Democracy (Argomenti per una democrazia partecipativa, Grossman Publisher, New York 1971), i curatori, George Benello e Dimitrios Roussopoulos, ne fecero una presentazione che trovai personalmente lusinghiera ma anche stimolante in quanto faceva intravedere la possibilità di ulteriori sviluppi della mia tesi. Scrivevano:

La critica anarchica dello Stato, che spesso è stata vista come semplicistica, viene qui presentata in una delle sue forme più sofisticate. Qui lo Stato è concepito come la formalizzazione e l'irrigidimento del potere non utilizzato, per abdicazione, dalla società. Nella realtà americana essa prende la forma di una coalizione di elite politiche, militari ed economiche, che occupano uno spazio lasciato puramente e semplicemente vuoto dal resto della società. Ward ritiene che lo Stato rappresenti una categoria di relazioni sociali che si formalizza in una serie di diritti acquisiti contrari agli interessi del popolo, ai punto di arrivare a stimare la sua potenza distruttiva in termini di «megamorti» [milioni di morti, N.d.T.]... Studi specifici sulle correlazioni tra potere statale e partecipazione sociale in diversi Paesi confermerebbero, a nostro avviso, la tesi di Ward: i Paesi con il più opprimente potere statale sono anche quelli in cui la partecipazione sociale è debole. Non si potrebbe probabilmente immaginare una critica più devastante dello statalismo.

LA TEORIA DELL'ORDINE SPONTANEO

I gruppi di volontari, organizzatisi in ogni caseggiato, in ogni strada, in ogni quartiere, non avranno difficoltà a mantenersi in contatto e ad agire all'unisono... se i sedicenti teorici «scientifici» si asterranno dal ficcare il naso... Anzi, spieghino pure le loro teorie confusionarie, purché non venga loro concessa alcuna autorità, alcun potere! E le meravigliose capacità\organizzative di cui dispone il popolo - che così raramente gli viene concesso di mettere in pratica - consentiranno di dar vita, anche in una città grande come Parigi, e nel bel mezzo di una rivoluzione, a una gigantesca associazione di liberi lavoratori, pronti a fornire a se stessi e alla popolazione i generi di prima necessità.

Date mano libera al popolo, e in dieci giorni il rifornimento alimentare funzionerà con la precisione di un orologio. Solo coloro che non hanno mai visto la gente lavorar sodo, solo quelli che hanno passato la vita tra montagne di documenti, possono dubitarne. Parlate del genio organizzativo del «grande incompreso», il popolo, a chi ha assistito, a Parigi, ai giorni delle barricate o a chi ha avuto modo di vederlo in azione durante il grande sciopero dei portuali londinesi, quando si trattò di dar da mangiare a mezzo milione di gente affamata: essi vi dimostreranno quanto sia più efficace dell'ufficiale inettitudine di Bumbledom.

Pètr Kropotkin, La conquista del pane

Una componente importante nell'impostazione anarchica dei problemi organizzativi è costituita da quella che potremmo definire la teoria dell'ordine spontaneo. Essa sostiene che, dato un comune bisogno, le persone sono in grado, tentando e sbagliando, con l'improvvisazione e l'esperienza, di sviluppare le condizioni per il suo ordinato soddisfacimento; e che l'ordine cui si approda per questa via è di gran lunga più duraturo, e funzionale a quel bisogno, di qualsiasi altro imposto da un'autorità esterna. Kropotkin derivò la sua versione di questa teoria dai suoi studi sulla storia della società umana e

dalla riflessione sui fenomeni che caratterizzarono i primi passi della Rivoluzione francese e della Comune parigina del 1871. Essa è stata confermata in quasi tutte le situazioni rivoluzionarie, nelle forme organizzative con cui la gente reagisce alle catastrofi naturali, e in ogni attività che si svolga in assenza di modelli precostituiti di organizzazione o strutture gerarchiche dell'autorità. Il principio di autorità permea a tal punto ogni aspetto della nostra società che solo nelle rivoluzioni, in situazioni di emergenza o nell'ambito di «happening» il principio dell'ordine spontaneo riesce a emergere. E abbastanza, comunque, perché ci si possa fare un'idea del comportamento umano che gli anarchici considerano «normale» e gli autoritari semplicemente una stranezza.

Un clima del genere era riscontrabile, ad esempio, durante la prima Aldermaston March, o nelle fasi dell'occupazione generalizzata di campi militari da parte di abusivi, nell'estate del 1946, di cui ci occuperemo nel capitolo VII. Tra il giugno e l'ottobre di quell'anno quarantamila senza-casa occuparono, agendo di loro iniziativa, più di mille campi in Inghilterra e in Galles. Organizzarono ogni sorta di servizi comuni, nell'intento di trasformare quelle squallide baracche in qualcosa che assomigliasse a una casa, mettendo in piedi, ad esempio, cucine collettive, lavanderie e asili per i bambini. Inoltre si federarono per costituire una Squatters' Protection Society (Associazione di difesa degli occupanti). Una caratteristica molto interessante di queste comunità di abusivi era quella di essere formate da gente che, a parte il fatto di essere senza casa, aveva ben poco d'altro in comune: vi erano tra di loro stagnini e docenti universitari.

Anche i pop-festival della fine degli anni Sessanta, a dispetto dello loro strumentalizzazione commerciale, costituirono un esempio di quel tipo di comportamento umano, anche se, naturalmente, a questo aspetto non si sono mai interessati i titoli dei giornali. Nell'appendice di un rapporto al governo, il rappresentante di una amministrazione locale parla di «atmosfera di pace e di appagamento diffusa tra i partecipanti»; un ecclesiastico accenna a «un'atmosfera di grande rilassatezza, amicizia, voglia di mettere tutto in comune»[1]. Commenti analoghi suscitò la città improvvisata a Woodstock, negli Stati Uniti, in occasione del festival: «Woodstock, se fosse durata, sarebbe diventata una delle città più grandi d'America, e sarebbe stata certamente unica per i criteri con i quali i cittadini conducevano la propria vita collettiva»[2].

Un'esemplificazione interessante della teoria dell'ordine spontaneo, anche se di genere diverso perché volontariamente perseguito, ci è stata fornita dal Pioneer Health Centre di Peckham, un sobborgo meridionale di Londra. Venne fondato durante i dieci giorni che precedettero lo scoppio della seconda guerra mondiale da un gruppo di fisici e biologi che intendevano studiare la natura della salute e le caratteristiche del comportamento sano, al contrario degli altri medici dediti da sempre all'osservazione degli stati patologici. Decisero che il modo migliore per far ciò fosse quello di dar vita a un club, al quale i membri aderissero con tutta la loro famiglia, potendo disporre, in cambio dell'iscrizione per la famiglia e dell'impegno a sottoporsi a visite periodiche, delle attrezzature messe a disposizione dal centro. Per poter trarre conclusioni valide i biologi di Peckham ritennero di dover osservare esseri umani che vivessero in condizioni di assoluta libertà, liberi di esprimere desideri e di comportarsi in conseguenza. Non c'erano, quindi, né norme, né regolamenti, né capi. «Io ero l'unico, là dentro, dotato di autorità», disse Scott Wil- liamson, il fondatore, «e ne facevo uso soltanto per evitare che chiunque esercitasse qualsiasi forma di autorità». Per i primi otto mesi ci fu il caos. «Con le prime famiglie», disse un osservatore, «arrivò un'orda di bambini indisciplinati, che si misero a scorrazzare per tutto l'edificio del centro come se si trattasse di una strada di Londra. Scorrazzando e correndo come teppisti per tutte le stanze, riducendo a mal partito mobilio e attrezzature», essi resero la vita impossibile per chiunque. Scott Williamson, comunque, «insistette che la pace doveva essere restaurata senza bloccare la reazione dei bambini alla varietà di stimoli che venivano messi sulla loro strada». Questa fiducia venne premiata: «In meno di un anno il caos si trasformò in ordine, con gruppi di bambini che nuotavano, pattinavano, giravano in bicicletta, si esercitavano in palestra, giocavano e talvolta andavano addirittura a leggersi un libro in biblioteca... Le corse sfrenate e gli schiamazzi erano ormai cose del passato».

In uno dei numerosi e interessanti rapporti sull'esperimento di Peckham, John Comerford tira la conclusione che «una società lasciata a se stessa, in condizioni tali da consentirle una spontanea espressione dei suoi bisogni, è in grado di trovare i modi della propria conservazione e raggiungere un livello di armonia dei comportamenti ben al di sopra delle possibilità di qualsivoglia leadership imposta dall'esterno»[3]. Alle stesse conclusioni arrivò Edward Allsworth Ross nel suo studio sulla «vera» (cioè non leggendaria) evoluzione delle società di «frontiera» nell'America del secolo scorso[4].

Esempi altrettanto significativi di fenomeni del genere vengono riportati da chi è stato abbastanza audace, o fiducioso in se stesso, da riuscire a dar vita a comunità di giovani «delinquenti» autogovernate e non punitive, come ad esempio August Aichhorn, Homer Lane e David Wills. Homer Lane è l'uomo che mise in piedi una comunità di giovani e ragazze, affidatigli dal giudice, chiamata Little Commonwealth (Piccola repubblica). Egli era solito affermare che: «La libertà non può essere data. Viene conquistata dai ragazzi con la ricerca e la fantasia». Fedele ai suoi princìpi, ci dice Howard Jones, «egli rifiutò di imporre ai ragazzi un sistema di governo mutuato dalle istituzioni del mondo degli adulti. La struttura di autogoverno della Little Commonwealth venne elaborata dai ragazzi stessi, non senza fatica e lentezza, in modo che potesse soddisfare pienamente i loro bisogni»^. Aichhom, della stessa generazione, fu un uomo altrettanto audace che dirigeva una casa per ragazzi disadattati a Vienna. Questa è la descrizione che ci fa di un gruppo particolarmente aggressivo: « I loro gesti di aggressività divennero sempre più frequenti e più violenti, finché tutto il mobilio della casa fu praticamente distrutto, i vetri rotti e le porte ridotte a brandelli. Una volta un ragazzo saltò fuori da una doppia finestra, senza badare alle ferite provocategli dai vetri in frantumi. Alla fine non si mangiava neppure più a tavola, perché ciascuno si trovava un angolo nella sala giochi e lì divorava accucciato la sua razione. Grida e urla si potevano sentire anche da molto lontano»[6].

Aichhom e i suoi colleghi riuscirono a controllarsi dimostrando una forza sovrumana e un'illimitata fiducia nel loro metodo, difendendo i loro ragazzi dall'ira dei vicini, dalla polizia e dalle autorità comunali, e alla fine "la pazienza diede i suoi frutti". Non solo i ragazzi si tranquillizzarono, ma diedero prova di grande attaccamento per quelli che lavoravano con loro... Attaccamento sul quale, ora, doveva essere fondato il processo di rieducazione. Finalmente i ragazzi avrebbero potuto essere educati in modo libero, senza i limiti imposti loro dal mondo reale»[7].

In molte altre occasioni gente in sé abbastanza libera e dotata della forza morale, della pazienza e della tolleranza illimitata che questi metodi richiedono, è riuscita a ottenere risultati analoghi. Il fatto che nella vita di tutti i giorni uno non debba aver a che fare, almeno in teoria, con caratteri così difficili, dovrebbe rendere meno sconvolgente un'esperienza di questo genere; ma nella vita normale, al di fuori degli ambiti appositamente protetti, noi interagiamo con altri con l'obiettivo di portare a termine qualche compito comune, e l'apparente mancanza di costrutto, la noia del perder tempo,

nell'attesa che si costituiscano forme d'ordine spontanee, comportano il pericolo che qualche amante dell'ordine intervenga, nel tentativo di imporre metodo e autorità, al solo fine di vedere qualcosa realizzato. Basta guardare al comportamento dei genitori con i propri figli per vedere come i limiti di tolleranza al disordine, in quel contesto, variano enormemente da individuo a individuo Generalmente coloro che amano l'ordine e intervengono in modo punitivo, lo fanno a causa della loro stessa repressione e insicurezza. Chi invece sopporta con tolleranza il disordine appartiene a una categoria di persone diverse, e il lettore non avrà certo dubbi su quale dei due tipi sia preferibile come convivente.

Su un piano completamente diverso è quel tipo di ordine spontaneo che emerge nei rari momenti della storia umana in cui una rivoluzione sia riuscita a togliere l'appoggio, e quindi il potere, alle forze dell'ordine costituito. Mi è capitato di parlare una volta con un giornalista scandinavo di ritorno dal Sudafrica: ciò che l'aveva maggiormente impressionato di quel Paese era il fatto che i sudafricani bianchi si parlavano l'un l'altro con un tono incredibilmente rabbioso. Secondo lui, questi erano talmente abituati a gridare ordini o rimproveri alla loro servitù che questa attitudine influenzava anche il modo di parlare tra loro. «Nessuno è gentile laggiù», mi diceva. Queste sue considerazioni mi portarono alla mente un esempio di genere opposto. In una trasmissione sull'anniversario dell'invasione sovietica della Cecoslovacchia, una giornalista ritornava all'estate del 1968 a Praga, dove «tutti erano diventati più gentili, più rispettosi degli altri. Criminalità e violenza erano diminuite. A noi tutti pareva di compiere uno sforzo particolare per rendere la vita più tollerabile, proprio perché così intollerabile era stata fino ad allora».

Ora che la primavera di Praga e la lunga calda estate cecoslovacca appartengono alla storia, noi abbiamo la tendenza a dimenticare - anche se certamente i cecoslovacchi non dimenticheranno - il mutamento di qualità nella vita di tutti i giorni; e gli storici, tutti presi con le fluttuazioni superficiali dei politici, o con questa o quella dichiarazione di un Comitato centrale o di un Presidium, non ci dicono nulla delle impressioni dell'uomo della strada. In quel periodo John Berger scrisse dell'enorme impressione fattagli dalla trasformazione dei valori: «Lavoratori di vari enti e imprese si prestarono a lavorare spontaneamente alla domenica per contribuire al 'Fondo nazionale'. Gli stessi per i quali, qualche mese prima, il massimo degli ideali era una società dei consumi, offrivano ora denaro per salvare l'economia nazionale. (Un gesto abbastanza ingenuo da un punto di vista economico, ma molto

significativo sul piano ideologico). Ho visto per le strade di Praga folle di lavoratori con la faccia illuminata da un senso evidente di responsabilità e di orgoglio. Quell'atmosfera era destinata a durar poco. Ma costituì un'indicazione indimenticabile delle potenzialità fino allora inespresse di un popolo: della rapidità con la quale si possa aver ragione di una condizione di demoralizzazione»[8]. E Harry Schwartz del «New York Times» ci ricorda che «lieto, spontaneo, informale, rilassato erano gli aggettivi che i corrispondenti stranieri usavano più spesso per descrivere lo sfogo liberatorio dei cittadini di Praga»[9]. Che cosa faceva Dubcek in quei mesi? «Tentava di porre dei limiti alla spontanea rivoluzione che era stata messa in moto, per frenarla. Senza dubbio egli desiderava tener fede alla promessa che aveva fatto a Dresda, che cioè avrebbe imposto l'ordine a quella che comunisti sempre più conservatori consideravano una situazione di 'anarchia'»[10]. Quando i carri armati sovietici intervennero per imporre il loro ordine, la rivoluzione spontanea si trasformò in spontanea resistenza. Di quella Praga Kamil Winter disse: «Devo confessarvi che nulla era stato organizzato. Tutto avvenne nel modo più spontaneo...»[11]. Del secondo giorno di occupazione, a Bratislava, Ladislav Mnacko scrisse: «Nessuno aveva dato ordini. Nessuno dava ordini, assolutamente. La gente capiva come d'istinto che cosa andava fatto. Ciascuno era per se stesso la propria struttura di governo, capace di formulare ordini e norme di comportamento, in un momento in cui il governo ufficiale era lontanissimo, probabilmente a Mosca. Ogni aspetto della vita, che le forze di occupazione tentavano di paralizzare, continuava invece a funzionare, e funzionava addirittura meglio che in periodi di normalità; prima di sera la popolazione era riuscita perfino a far fronte al problema della distribuzione del pane»[12].

In novembre, quando gli studenti organizzarono sit-in nelle università, «la simpatia della popolazione nei loro confronti si manifestò con decine di camion, spediti dalle fabbriche con riserve di cibo gratuite»[13], e «i ferrovieri di Praga minacciarono di scioperare se le autorità avessero preso misure di ritorsione nei confronti degli studenti.

Lavoratori di vari enti statali fecero in modo che gli studenti fossero provvisti di cibo; gli autobus dei trasporti urbani vennero messi a disposizione dei manifestanti... i lavoratori delle poste decisero che le comunicazioni telefoniche tra le varie università fossero gratuite»[14].

La stessa breve luna di miele con l'anarchia si era verificata dodici anni prima in Polonia e in Ungheria. L'economista Peter Wiles (che si trovava a Poznan all'epoca dei tumulti per il pane e che si recò in Ungheria quando venne aperta la frontiera con l'Austria) parlò di quella che egli definiva «una straordinaria purezza morale», spiegando:

In Polonia le possibilità che quest'attitudine si manifestasse erano molto più ridotte che in Ungheria, dove per alcune settimane si visse senza che fosse presente alcuna autorità. In un'esplosione di autodisciplina anarchica la gente, compresi i criminali, si guardò bene dal rubare alcunché, dal picchiare gli ebrei e dall'ubriacarsi. Addirittura, gli unici casi di linciaggio riguardarono la polizia segreta (AVH), mentre gli altri esponenti del Partito comunista restarono incolumi... Una simile conquista morale non trova riscontro in nessun'altra situazione rivoluzionaria... In entrambe le situazioni furono gli intellettuali a dare il via al movimento, seguiti dagli operai dell'industria. I contadini, sin dal 1945, non avevano mai cessato di resistere, ma per le loro caratteristiche lo avevano fatto in modo disperso e passivo. I contadini, come la storia insegna, frenano le cose, non le avviano. Loro unica iniziativa fu il rapido e stupefacente rifornimento di cibo a Budapest, dopo che il primo attacco sovietico era stato respinto[15].

Un testimone ungherese di quegli eventi dichiarò:

Numerosi sono gli esempi di buon senso cui assistetti per le strade in quei primi giorni della rivoluzione. C'erano code per il pane che duravano ore senza che si verificassero litigi di sorta. Un giorno stavo facendo la coda e arrivò un camion con due ragazzi armati di mitra che chiesero se avevamo del denaro perché potessero comprare del pane per i combattenti. Tra la gente accodata si riuscì a raccogliere denaro sufficiente per riempire di pane almeno metà del loro camion. È solo un esempio. Dopo un po' un uomo ci chiese di tenergli il posto nella coda perché aveva dato tutto quello che aveva e doveva tornare a casa a prendere altri soldi; la gente gli diede tutti i soldi di cui aveva bisogno. Un altro esempio: naturalmente, durante il primo giorno di scontri, tutte le vetrine dei negozi erano state distrutte, ma nessuno ne approfittò per rubare. Si vedevano vetrine di pasticcerie rotte, ma neppure i bambini si permettevano di prendere dei dolci. Lo stesso nei negozi di fotografi, ottici e gioiellieri. Nulla venne toccato per due o tre giorni. Il terzo e quarto giorno le vetrine vennero svuotate, ma cartelli annunciavano che la «merce era stata rimossa dai commessi», oppure che «si trovava in questo o quell'appartamento». In quei giorni era abitudine disporre grandi scatoloni agli angoli delle strade o agli incroci più importanti con una semplice scritta come «per i feriti, per le

famiglie dei deceduti»: messi al mattino, a mezzogiorno erano già pieni di denaro[16].

All'Avana, quando lo sciopero generale abbatté il regime di Batista, prima che l'esercito di Castro entrasse in città, un dispaccio di Robert Lyon, segretario della filiale del New England dell'American Friends Service Committee, comunicava che: «I poliziotti sono scomparsi da tutto il Paese, ma il livello di criminalità è più basso di quanto non sia stato da anni»[17]; e il corrispondente della BBC riferiva che «la città per giorni è stata assolutamente sgombra di ogni tipo di forze dell'ordine, un'esperienza deliziosa per chiunque. Gli automobilisti - fatto eccezionale se si considera che si trattava di cubani — si comportavano in modo ordinato. Gli operai dell'industria, quando intendevano manifestare, si riunivano in piccoli gruppi, per poi disperdersi ordinatamente e tornare a casa; i bar chiudevano quando i clienti ne avevano abbastanza, senza però che nessuno desse segni di ubriachezza. L'Avana, che si risollevava dopo anni di regime poliziesco corrotto e immorale, sembrava sorridere nel caldo sole dei tropici»[18].

In tutti questi casi, il nuovo regime è poi riuscito a costruire il suo apparato repressivo sulla base della dichiarata necessità di mantenere l'ordine e di impedire una controrivoluzione: «Il Presidium del Comitato centrale del PCC e il Fronte nazionale respingono nel modo più deciso gli appelli contenuti nella Dichiarazione delle duemila parole, tali da indurre a comportamenti anarchici, in contrasto col carattere costituzionale della nostra politica di riforme»[19]. E così via, in una gran varietà di lingue. Senza dubbio il popolo serberà in cuore l'interregno di ebbrezza e di spontaneità come ricordo di un periodo in cui, come disse George Orwell della Barcellona rivoluzionaria, «diffusa era l'impressione di essere improvvisamente sbucati in un'era di libertà e di eguaglianza, con gli uomini che tentavano di comportarsi come esseri umani e non come semplici rotelle della macchina del capitale»[20]; in cui, come scrisse Andy Anderson dell'Ungheria del 1956, «la società che s'intravedeva tra la polvere e il fumo dei combattimenti di strada, sembrava destinata a vivere libera da primi ministri, governi, politici professionali, funzionari e capi a cui obbedire»[21].

Sarebbe lecito presumere che nello studio del comportamento umano e delle relazioni sociali quei momenti, in cui la società è tenuta insieme semplicemente dal cemento della solidarietà umana, senza il peso morto del potere e dell'autorità, siano studiati e analizzati da chi intende individuare le

condizioni indispensabili per un aumento della spontaneità sociale, della «partecipazione» e della libertà. I momenti in cui non gira neanche un poliziotto dovrebbero sicuramente essere di grandissimo interesse, almeno per i criminologo E invece quei momenti non trovano spazio nei testi di psicologia sociale, e gli storici non se ne occupano. Per saperne qualcosa è necessario andare alla ricerca delle impressioni della gente che ha avuto modo di vivere quei momenti in prima persona.

Chi sia interessato a sapere perché gli storici trascurino o diffamino quegli episodi di spontaneità rivoluzionaria, dovrebbe leggere il saggio di Noam Chomsky dal titolo Objectivity and Liberal Scholarship (Oggettività e dottrina liberale)[22]. L'esempio al quale fa riferimento è della massima importanza per gli anarchici: la Rivoluzione spagnola del 1936, la cui storia, egli afferma, deve ancora essere scritta. A proposito del lavoro degli storici ufficiali in questo campo, Chomsky scrive: «Mi sembra che ci siano prove più che sufficienti per dimostrare che una radicata avversione per le rivoluzioni sociali e un'adesione ai valori e all'ordine sociale delle democrazie liberali e borghesi ha condotto gli autori a falsare avvenimenti cruciali e a trascurare importanti correnti storiche». Ma questo non costituisce il suo assunto principale. «Almeno una cosa è chiara», afferma, «che vi sono tendenze pericolose nell'ideologia dello Stato, il quale pretende di possedere la tecnica e le capacità necessarie a dirigere la nostra 'società postindustriale' e a organizzare una società intemazionale dominata dalla superpotenza americana. Molti di questi pericoli risultano evidenti, a livello puramente ideologico, attraverso lo studio della subordinazione controrivoluzionaria della cultura, ed esistono sia che la presunzione di conoscenza sia reale sia che questa presunzione sia falsa. Infatti, proprio in quanto una tecnica di direzione e di controllo esiste, la si può usare per consolidare l'autorità di quelli che la esercitano e per diminuire il valore di una sperimentazione libera e spontanea di nuove forme sociali, come del resto per limitare le possibilità di una ricostruzione della società a vantaggio di coloro che ora sono più o meno sfruttati. Ove queste tecniche falliscano, potranno essere sostituite con i metodi coercitivi offerti dalla tecnologia moderna per preservare l'ordine e la stabilità».

Come esempio conclusivo di quella che egli chiama libera e spontanea sperimentazione di nuove forme sociali, riprenderò il resoconto da lui citato della rivoluzione nel villaggio spagnolo di Membrilla:

«Nelle loro povere capanne vivono i miserabili abitanti di una miserabile provincia; sono in ottomila, ma le strade non sono asfaltate e non esistono giornali, cinema, caffè e biblioteche. Ci sono invece molte chiese, che sono state incendiate». Immediatamente dopo l'insurrezione franchista, la terra fu espropriata e la vita del villaggio collettivizzata. «All'intera popolazione vennero equamente distribuite derrate alimentari, abiti e strumenti di lavoro. Fu abolito il denaro, il lavoro venne collettivizzato, tutti i beni passarono alla comunità e furono socializzati i consumi. Non si trattò, comunque, di urna socializzazione della ricchezza, ma solo della povertà». Si continuò a lavorare come prima; fu eletto un consiglio che stabilì dei comitati per organizzare la vita della comunità e i suoi rapporti col mondo esterno. Vennero distribuiti gratis tutti i generi di prima necessità che erano disponibili, molti profughi trovarono una sistemazione, venne fondata una piccola biblioteca e una piccola scuola di disegno. Il documento si chiude con queste parole: «Tutta la popolazione viveva come in una grande famiglia; i funzionari, i delegati, il segretario dei sindacati, i membri del consiglio municipale, che erano tutti stati nominati con elezioni, si comportavano da padri di famiglia. Ma erano controllati, perché nessuno avrebbe più tollerato privilegi e corruzione. Membrilla è forse il villaggio più povero della Spagna, ma anche il più giusto»[23].

Queste le conclusioni di Chomsky: «Un rapporto come questo, così attento ai rapporti tra gli uomini e all'ideale di una società giusta, deve sembrare assai strano alla raffinata consapevolezza degli intellettuali, ed è quindi trattato con disprezzo o giudicato ingenuo, primitivo, irrazionale. Solo abbandonando questo pregiudizio sarà possibile allo storico intraprendere imo studio serio del movimento popolare che trasformò la Spagna repubblicana in una delle più importanti rivoluzioni sociali che la storia ricordi». Esiste un ordine imposto col terrore, un ordine indotto dalle strutture burocratiche (affiancate dal poliziotto), ed esiste un ordine che si sviluppa spontaneamente dalla nostra consapevolezza di essere animali sociali, capaci di dar forma al nostro destino. Quando latitano i primi due, il terzo, come forma di ordine infinitamente più umana e all'uomo adeguata, ha la possibilità di farsi strada. La libertà, come diceva Proudhon, è la madre, non la figlia dell'ordine.

Note al capitolo

1. Fifty Million Volunteers, Rapporto sul ruolo delle organizzazioni volontarie e della gioventù nell'ambiente, Londra 1972.

2. Graham Whiteman, Festival Moment, «Anarchy», n. 116, ottobre 1970.

3. John Comerford, Health the Unknown: The Story of the Peckham Experiment, Londra 1947. Si vedano anche Innes Pearse e Lucy Crocker, The Peckham Experiment, Londra 1943; G. Scott Williamson e Innes Pearse, Biologists in Search of Material, Londra 1938.

4. Edward Allsworth Ross, Social Control, New York 1901.

5. Si vedano Homer Lane, Talks to Parents and Teachers, Londra 1928; David Wills, Homer Lane: A Biography, Londra 1964; Howard Jones, Reluctant Rebels, Londra 1963.

6. August Aichhom, Wayward Youth, Londra 1925 (trad, it.: Gioventù traviata, Bompiani, Milano 1950).

7. Ibidem.

8. John Berger, Freedom and the Czechs, «New Society», n. 29, agosto 1968.

9. Harry Schwartz, Prague's 200 Days, Londra 1969.

10. Ibidem.

11. Kamil Winter, «The Listener», 5 settembre 1968.

12. Ladislav Mnacko, The Seventh Night, Londra 1969.

13. Schwartz, op. cit.

14. Daniel Guerin, The Czechoslovak Working Class and the Resistance Movement, in Czechoslovakia and Socialism, Londra 1969.

15. Peter Wiles, «Encounter», gennaio 1957.

16. Nastro magnetico degli Archivi Sonori della BBC.

17. Robert Lyon, «Peace News», 20 febbraio 1959.

18. Alan Burgess, «Radio Times», 13 febbraio 1959.

19. Appendice III di Philip Windsor e Adam Roberts, Czechoslovakia 1968, Londra 1969.

20. George Orwell, Homage to Catalonia, Londra 1938 (trad, it.: Omaggio alla Catalogna, Mondadori, Milano 1982).

21. Andy Anderson, Hungary 1956, Londra 1964.

22. Noam Chomsky, American Power and the New Mandarins, Londra 1969 (trad, it.: I nuovi mandarini, Einaudi, Torino 1969).

23. Ibidem. Le migliori trattazioni in inglese delle collettivizzazioni industriali ed agricole nella Rivoluzione spagnola si trovano in Vernon Richards, Lessons of the Spanish Revolution, Londra 1972 (trad, it.: Insegnamenti della rivoluzione spagnola, R.L., Genova 1957 e Vallera, Pistoia 1974); Burnett Bolloten, The Grand Camouflage, Londra 1961 (trad, it.: II grande inganno, Roma, 1966). In italiano c'è anche Gaaton Levai, Né Franco né Stalin, I.E.I., Milano 1952; Carlos Semprun Maura, Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna, Antistato, Milano 1977; José Peirats, La CNT nella rivoluzione spagnola, voi. 2, Antistato, Milano 1977, pp. 7-120.

POSCRITTO AL CAPITOLO II

Questo capitolo faceva ampio ricorso esemplificatorio alla pratica popolare in quelle situazioni rivoluzionarie, reali o potenziali, in cui un Nuovo Ordine non ha ancora occupato lo spazio lasciato vuoto dal Vecchio Ordine. Da quando l'ho scritto, sono usciti parecchi nuovi studi in varie lingue sulla Rivoluzione spagnola del 1936.

All'esperienza dell'Ungheria nel 1956 e della Cecoslovacchia nel 1968 si deve aggiungere ora quella della Polonia nel 1980 ed inoltre il collasso dell'Unione Sovietica e dei suoi satelliti nel 1989. Sono certo che anche le testimonianze giorno per giorno di quegli eventi documenterebbero l'emergenza di un ordine spontaneo prima che nuovi sfruttatori riempissero il vuoto. Il più saggio commento in proposito, da un punto di vista anarchico, è quello fatto molti anni fa da Paul Goodman che, in uno dei suoi ultimi articoli (morì nel 1972), scrisse:

Per me il principio fondamentale dell'anarchismo non è la libertà, bensì l'autonomia, cioè la capacità di intraprendere un compito e di farlo a modo proprio... La debolezza del «mio» anarchismo è che la brama di libertà è una potente motivazione per il mutamento politico, mentre l'autonomia non lo è.

Le persone autonome si difendono tenacemente ma con mezzi meno energici, perlopiù con varie forme di resistenza passiva. E si fanno comunque le loro cose come vogliono. Il pathos degli oppressi, peraltro, è che se si liberano non sanno che fare. Non essendo stati autonomi, non sanno che cosa significhi e prima che imparino si ritrovano con nuovi dirigenti che non hanno alcuna fretta di abdicare...

LA DISSOLUZIONE DELLA LEADERSHIP

Questa generazione abituata com'è alla leadership artificiale... non riesce a rendersi conto che i leader non hanno bisogno di addestramento o di nomine ufficiali, ma emergono spontaneamente quando la situazione li richiede. Gli osservatori scientifici del Peckham Centre studiando i membri del Centro hanno constatato più volte come un membro sia divenuto istintivamente capo, senza che venisse ufficialmente riconosciuto, per sopperire ai bisogni di un particolare momento. Questi leader compaiono e scompaiono a seconda delle necessità che si presentano al Centro. Giacché non erano consapevolmente eletti, quando avevano esaurito gli obiettivi previsti non venivano consapevolmente destituiti. Né i membri mostravano alcuna particolare gratitudine verso il leader, sia mentre adempiva al suo compito sia dopo che l'aveva terminato. Accettavano la sua guida solo durante il periodo in cui tale guida serviva per ottenere quello che volevano ottenere. Si allontanavano da lui senza rimpianti nel momento stesso in cui l'aumentata esperienza li richiamava verso una qualche nuova avventura, che avrebbe a sua volta creato il suo leader spontaneo, o quando la loro autocoscienza era diventata tale che qualsiasi forma di leadership forzata avrebbe costituito un vincolo per loro.

John Comerford, Health the Unknown: the Story of the Peckham Experiment

«Portatemi dal vostro capo»: questa è la prima richiesta fatta dai Marziani ai Terrestri, dai poliziotti ai dimostranti, dai giornalisti ai rivoluzionari. «Qualche giornalista», disse uno di loro a Daniel Cohn-Bendit, «ti ha descritto come il leader della rivoluzione...», al che lui replicò: «Lasciategli scrivere le loro fesserie. Questa gente non sarà mai in grado di capire che il movimento studentesco non ha bisogno di capi. Io non sono né un leader né un rivoluzionario di professione. Sono semplicemente un portavoce, un megafono». Gli anarchici credono nei gruppi senza capi e se questa locuzione suona familiare è perché, paradossalmente, gli eserciti inglese e australiano hanno adottato durante la seconda guerra mondiale - e da allora lo ha fatto anche la struttura dirigenziale dell'industria - la tecnica dei cosiddetti gruppi senza capi come metodo di selezione dei quadri dirigenziali. Gli psicologi militari avevano capito che quelle che venivano considerate le caratteristiche, rispettivamente, del capo e del subordinato non venivano alla luce in condizioni di isolamento. Queste caratteristiche sono, come scrisse uno di questi psicologi, «relative a una situazione sociale specifica; la leadership varia da situazione a situazione, da gruppo a gruppo». O come dichiarò l'anarchico Mikhail Bakunin un centinaio di anni fa: «Ricevo e dò... questa è la vita

umana. Ognuno dirige ed è a sua volta diretto. Quindi non c'è un'autorità fissa e costante, ma un continuo scambio di mutua, temporanea e, soprattutto, volontaria autorità e subordinazione».

Ma non vi fate illudere dalla «ragionevolezza» di tutto questo. Il concetto anarchico di leadership è rivoluzionario per le sue dirette implicazioni; come potete notare, se vi guardate in giro, dal momento che dappertutto vige il concetto opposto: quello della leadership gerarchica, autoritaria, privilegiata e permanente. Ci sono a disposizione ben pochi studi comparati sugli effetti di questi due modi opposti di intendere l'organizzazione del lavoro. Due di questi sono citati nel capitolo I. Un altro ci viene dalla professione dell'architetto. Il Royal Institute of British Architects [RIBA] promosse una ricerca sui metodi organizzativi degli studi di architettura[1]. La commissione di indagine fu in grado di distinguere due modi opposti di avvicinarsi al progetto, che davano origine a procedure di lavoro e metodi di organizzazione molto diversi. «Uno era caratterizzato dalla procedura che inizia con la creazione del progetto dell'edificio, cui segue l'adattamento dei bisogni del cliente a questa invenzione tridimensionale. L'altra iniziava con lo sforzo di capire perfettamente le necessità di chi avrebbe usato l'edificio per poi adattarvi il progetto una volta chiarite tali necessità».

Nel primo caso, una volta completata la fase iniziale di invenzione e immaginazione, il resto è semplice: l'architetto può prendere decisioni rapide, consegna il lavoro nei tempi stabiliti e abbastanza in fretta da garantire un ragionevole profitto. «Questa è la metodologia più diffusa ed è riscontrabile nel gruppo di uffici che usa un tipo di organizzazione del lavoro centralizzata, il che implica chiaramente una forma di controllo di tipo autocratico». «L'altra filosofia - quella dei bisogni dell'utente come condizione della forma dell'edificio - rende le decisioni molto più difficili da prendere... Il lavoro prende più tempo e spesso non concede profitti all'architetto, benché il cliente finisca con l'avere il suo edificio a prezzo più basso e in tempi più brevi di quanto si sarebbe aspettato. Molti degli uffici che lavorano in questo modo si sono detti favorevoli a questo tipo di organizzazione dispersa, che può dar luogo a un'atmosfera informale di libero fluire delle idee...».

La commissione di indagine notò che (a parte un ristretto gruppo «ibrido» di grossi uffici pubblici con una struttura rigida e strettamente gerarchica, con una qualità di progettazione scadente e una tecnica e conduzione inefficienti) gli uffici presi in esame potevano essere classificati o nel tipo centralizzato o

in quello disperso. Il turnover del personale, che non aveva assolutamente relazione con gli stipendi, era frequente negli uffici centralizzati e raro o assai raro in quelli dispersi, dove agli assistenti veniva delegata buona parte della responsabilità e si respirava un atmosfera di lavoro assai animata.

Questa alternativa suscitò un dibattito molto acceso tra gli architetti, e fu non un giovane architetto rivoluzionario, bensì Sir William Pile, quando era a capo della Commissione Edilizia e Architettura del ministero della Pubblica Istruzione, che specificò, indicando le caratteristiche ottimali di un membro del gruppo incaricato dell'edilizia, che questi «deve avere fede in quello che io chiamo organizzazione non gerarchica del lavoro. Il lavoro deve essere organizzato come in una compagnia teatrale popolare e non come in una compagnia formata da divi e comparse. Il leader del gruppo può spesso essere più giovane di altri membri del gruppo stesso. Questo può essere accettato solo se viene accettato il concetto che il maggior peso va attribuito all'idea migliore e non alla persona più anziana». Ancora nel mondo dell'architettura, Walter Gropius è stato un fautore di quella che chiamava la tecnica della «collaborazione tra gli uomini, che libererebbe gli istinti creativi dell'individuo invece di soffocarli. L'essenza di questa tecnica consisterebbe nell'accentuare la libertà d'iniziativa individuale rispetto alla direzione autoritaria di un capo... sincronizzando gli sforzi individuali in un continuo dare e avere tra i membri del gruppo...»[2].

Constatazioni simili a quelle della commissione RIBA sono state dedotte da studi comparati sull'organizzazione della ricerca scientifica. In questo ambito sono di rilievo alcune osservazioni di Wilhelm Reich nel quadro della sua concezione di «democrazia del lavoro». Mi sento in dovere di dire che dubito che Reich abbia realmente messo in pratica la filosofia da lui propugnata, che senza dubbio però corrisponde alla mia esperienza di lavoro nei gruppi anarchici. Si chiedeva Reich: «... Su che principio allora si basava la nostra organizzazione se non c'erano elezioni, ordini e direttive, segreterie, presidenti, vicepresidenti, ecc.?». E così rispondeva:

Quello che ci teneva insieme era il nostro lavoro, le nostre mutue interdipendenze in questo lavoro, il nostro effettivo interesse in un gigantesco problema con le sue mille ramificazioni. Non avevo sollecitato la loro collaborazione. Erano venuti spontaneamente. Restavano, o se andavano quando il lavoro non li interessava più. Non avevamo formato un gruppo

politico né stabilito un programma d'azione... Ognuno dava il suo contributo in funzione del suo interesse nel lavoro...

Emergono quindi nel lavoro obiettivi naturali, interessi e funzioni in grado di regolare la cooperazione umana. Un lavoro esemplare si dà spontaneamente i suoi modi di funzionamento e le sue forme di organizzazione, anche se con un processo graduale, attraverso tentativi che non escludono errori. Al contrario, le organizzazioni politiche, con le loro «campagne elettorali» e le loro «piattaforme», procedono senza alcuna connessione con i compiti e i problemi della vita quotidiana...[3]

In un altro punto del suo saggio sulla «democrazia del lavoro», Reich osserva che «se in un'organizzazione cominciano ad affluire inimicizie personali, intrighi o manovre politiche, si può essere sicuri che i suoi membri non potranno più trovare un effettivo terreno di incontro, e non saranno più tenuti insieme dal comune interesse nel lavoro... Dal momento che i legami organizzativi possono basarsi solo sull'interesse comune nel lavoro da compiere, è logico che si dissolvano non appena questo interesse scompare e non è più unitario»[4].

Questo tipo fluido e mutevole di leadership si fonda sull'autorità che deriva dalle funzioni liberamente scelte da ciascuno nell'adempimento del proprio compito specifico. Ci sono tre possibilità: essere tra le autorità, essere un'autorità oppure avere autorità. Il primo tipo di autorità deriva dal posto occupato in una scala gerarchica, il secondo da una competenza specifica, il terzo da una particolare saggezza. Ma la conoscenza e la saggezza non sono distribuite secondo un ordine gerarchico, né possono essere monopolio di una sola persona in qualsiasi situazione. L'incredibile inefficienza di ogni organismo gerarchico - sia esso una fabbrica, un edificio, un'università, un negozio o un ospedale - risulta da due caratteristiche pressoché costanti. La prima consiste nel fatto che la conoscenza e la saggezza delle persone alla base della piramide non hanno alcuno spazio nelle decisioni prese dalla leadership al vertice della gerarchia. Eppure, spesso succede che siano loro a far funzionare l'istituzione nonostante gli organismi dirigenti; oppure che sabotino la funzione apparente dell'istituzione in quanto essa non corrisponde alle intenzioni di nessuno. Il secondo motivo che determina l'inefficienza di queste istituzioni gerarchiche è il fatto che il lavoro è imposto ai singoli dalla necessità economica e non si basa su quell'identificazione in un compito comune che sola può fare affiorare una leadership funzionale e mutevole.

Probabilmente il crimine maggiore dell'industria capitalistica è la sistematicità con cui soffoca le capacità inventive della maggioranza dei lavoratori. E il quesito che pone Kropotkin: «Come può essere creativo un uomo che è condannato tutta la vita a legare due capi di filo con la maggior rapidità possibile, e non ha imparato nient'altro oltre al fare nodi?».

Alle origini dell'industria moderna, tre generazioni di lavoratori hanno dato il loro contributo creativo. Oggi questo non avviene più. D'altra parte le invenzioni degli ingegneri, che hanno avuto una specifica preparazione per progettare macchine, sono prive di genialità oppure carenti se tradotte in pratica... Un reale miglioramento può venire solo da chi conosce concretamente la macchina — non attraverso schizzi e modelli, ma nel suo reale pulsare - da chi, standole a fianco, l'ha inconsciamente assimilata a sé. Certo Smeaton e Newcomen erano ottimi ingegneri; ma lavorando coi loro motori bisognava che ci fosse un ragazzo ad aprire la valvola del vapore ad ogni colpo del pistone. E fu proprio uno di questi ragazzi che riuscì a collegare la valvola al resto della macchina, rendendone automatica l'apertura, e poi corse via a giocare. Ma i moderni macchinari non lasciano più spazio ad elementari perfezionamenti di questo tipo. Per ulteriori invenzioni sarebbe necessaria una preparazione scientifica su vasta scala, ma è da questo che gli operai vengono esclusi. Non ci sarà via d'uscita finché al posto dell'attuale divisione non avverrà la fusione tra questi due tipi di conoscenza[5].

La situazione odierna è peggiore di quanto Kropotkin potesse prevedere. La divisione tra progettazione ed esecuzione, tra manager e lavoratore si è accentuata. Molte persone possiedono una preparazione resa inutile dal posto che occupano nella scala gerarchica dell'industria. Le loro potenziali capacità di innovazione e invenzione non sono volute dal sistema. «Non sei pagato per pensare, vai avanti col lavoro», dice il capo-officina. «Siamo lieti di aver ristabilito il principio fondamentale: il diritto dei capi di comandare», disse Sir Alick Dick quando prese il suo posto di presidente alla Standard Motor Company (per poi trovarsi a sua volta licenziato quando la Leyland decise di fare a meno di lui).

Tra i commenti che ho sentito a proposito del settimanale anarchico «Freedom», cui collaboravo, il più interessante mi sembra quello di un recensore che ha sottolineato la nostra preoccupazione riguardo al «modo in cui si impedisce lo sviluppo dei singoli individui» e «l'intuizione delle potenzialità inespresse di ogni uomo»[6]. È un giudizio azzeccato, per quanto

descriva forse più l'intenzione che il risultato effettivo. Se la gente percorre il suo cammino dall'utero alla tomba senza mai riconoscere né esprimere le proprie potenzialità umane, questo avviene perché la possibilità di partecipare alle innovazioni, alle scelte, alle decisioni e ai giudizi è monopolio esclusivo di chi sta in alto. Non è casuale che gli esempi di leadership non rigida e funzionale vengano da attività «creative» come l'architettura o la ricerca scientifica. Se lo strumento di produzione sono le idee, non è possibile relegare la maggior parte dei collaboratori al ruolo di semplici macchine programmate da qualcun altro. Ma perché restano queste sacche di privilegiati, in cui le regole sono diverse?

La creatività è monopolio di pochi eletti, e noi siamo costretti a vivere in ambienti costruiti da questi pochi eletti, siamo costretti ad ascoltare la loro musica, a servirci delle loro invenzioni, a leggere le loro poesie e le loro commedie. Questo è quanto ci fa credere e accettare l'educazione che ci è stata impartita, ma è solo una menzogna di tipo ideologico che si tramanda nella nostra cultura[7].

Il sistema fabbrica i suoi inetti da disprezzare e paga bene i pochi geni per la loro rarità.

Note al capitolo

1. RIBA, The Architect and his Office, Londra 1962.

2. Walter Gropius, discorso al RIBA, aprile 1956.

3. Wilhelm Reich Work Democracy in Action, «Annals of the Orgon Institute», vol. 1,1944.

4. Ibidem.

5. Pètr Kropotkin, Fields, Factories and Workshops, Londra 1898 (trad, it.: Campi, fabbriche, officine, Antistato, Milano 1982[3]).

6. Richard Boston, «Peace News», 23 febbraio 1962.

7. Simon Nicholson, The Theodory of Loose Parts, «Bulletin of Environmental Education», aprile 1972.

L’ARMONIA NASCE DALLA COMPLESSITÀ

La gente ama le idee semplici, e ha ragione. Ma sfortunatamente quella semplicità che tutti amano si può trovare solo in cose elementari, mentre il mondo, la società e l’uomo stesso sono una trama di problemi insolubili, di princìpi antitetici, di forze in conflitto. Una struttura organica implica complicazione, la molteplicità implica contraddizione, opposizione, indipendenza.

Pierre-Joseph Proudhon, Teoria dell’imposta

Una delle critiche più frequenti per liquidare la teoria anarchica della società è l'obiezione che se essa può forse valere per una piccola e isolata comunità primitiva, è impensabile che possa trovare applicazione nell'ambito delle grandi e complesse società industriali. Ma questo giudizio è basato sul misconoscimento della natura sia dell'anarchismo sia delle società tribali. Il fatto che esistano o siano esistite società senza governo e senza autorità istituzionalizzata, con codici sociali e sessuali molto diversi dai nostri, è un dato che interessa i difensori della teoria anarchica se non altro per contestare l'insinuazione che le loro idee siano contrarie alla «natura umana». E sulla stampa anarchica si trovano spesso affascinanti descrizioni di società tribali anarchiche, comunità in cui sembra ancora esistere l'età dell'oro (o almeno così appare dall'esterno), come tra gli Eschimesi ignari del senso di proprietà o tra i Tobriandesi che non hanno problemi sessuali.

Si potrebbe ricavare un'interessante antologia da questi documenti, dal momento che esiste una vasta bibliografia che spazia dai racconti di viaggio ai saggi di antropologia divulgativa; e in questo senso hanno lavorato molti scrittori anarchici del passato, da Kropotkin nel capitolo Collaborazione tra i selvaggi, in Il mutuo appoggio, a Elie Reclus in Popoli primitivi, o Edward Carpenter nel suo saggio Societies without Government (Società senza governo).

Ma dai tempi dell'approccio aneddotico e dei racconti dei viaggiatori l'antropologia ha sviluppato e perfezionato i suoi metodi di analisi, e oggi ci rendiamo conto che la semplicità di certe società è solo apparente. I primi viaggiatori europei di ritorno dall'Africa raccontavano in toni compassionevoli o condiscendenti del suono cacofonico dei tamburi suonati dai selvaggi nelle foreste, o di capanne fatte di paglia e fango, senza scorgere, accecati com'erano dalla presunzione sulla superiorità della loro società, la meravigliosa raffinatezza della cultura di altri popoli. Oggi ci rendiamo conto che c'è da spendere una vita intera ad analizzare la struttura della musica negra o a studiare l'ingegnosa varietà dell'architettura africana. Allo stesso modo, quello che i primi osservatori descrivevano come promiscuità sessuale o matrimoni di gruppo si è poi rivelato essere solo un particolare tipo di struttura familiare. E ancora, venivano superficialmente classificate come anarchiche determinate società, mentre un esame più accurato avrebbe rivelato l'esistenza di metodi di controllo sociale e di costrizione che le ha messe sullo stesso piano delle società autoritarie, o avrebbe magari rivelato che certi modelli di

comportamento sono così fortemente radicati nel costume da rendere impossibile qualsiasi alternativa.

Se vogliamo utilizzare validamente i dati dell'antropologia da un punto di vista anarchico, dobbiamo affrontare il problema del ruolo della legge in questo tipo di società con distinzioni concettuali più sottili che non in passato. Che cosa caratterizza «la legge»? Scrive Raymond Firth: «Quando ci occupiamo della legge primitiva, ci troviamo di fronte notevoli difficoltà di definizione. In genere non esistono specifici codici legislativi, emanati da un'autorità centrale, né esistono istituzioni giuridiche formali che abbiano la stessa natura dei tribunali. E tuttavia ci sono delle regole per cui si esige il rispetto, e che in genere vengono rispettate, e ci sono mezzi per garantire un certo grado di rispetto»[1].

Gli antropologi sono in disaccordo sulla classificazione di queste regole e sulla definizione del concetto di legge. Nell'analisi di un giurista, che riduce la legge a ciò che è stabilito in un tribunale, «i popoli primitivi non hanno leggi, ma solo un insieme di consuetudini». Invece per un sociologo quello che conta è il complesso di norme, di qualunque tipo, che esistono in una società e il modo del loro funzionamento. Malinowski includeva nella legge primitiva «qualsiasi tipo di obbligo vincolante e qualsiasi azione abituale che abbia lo scopo di impedire trasgressioni al modello sociale di comportamento». Godfrey Wilson assume come carattere distintivo di un'azione legale «l'intervento in una questione di uno o più membri di un gruppo sociale che non vi siano personalmente implicati», anche se altri classificherebbero non come legge ma come arbitraggio privato quel tipo di giudizio, rilevato da Wilson tra i Nyakysua, in cui la soluzione di una controversia avviene per l'intervento di un congiunto più anziano o di un vicino autorevole. Nel saggio Law and Authority (La legge e l'autorità), Kropotkin considera una situazione di questo tipo come l'antitesi della «legge»: «Molti viaggiatori hanno descritto le abitudini di varie tribù assolutamente indipendenti in cui non esistono né capi né leggi, e i cui membri tuttavia non risolvono le controversie con la forza, in quanto la vita sociale stessa ha finito per sviluppare sentimenti di fraternità e di comunanza di interessi, e così preferiscono ricorrere a una terza persona per risolvere i loro contrasti»[2].

Wilson, comunque, considera la «legge» un fattore concomitante a questa abitudine di vivere in società, e la definisce come «quell'imposizione fondata sulla consuetudine, che ha la sua ragion d'essere in necessità intrinsecamente

connesse a una cooperazione stabile tra i membri di un gruppo sociale». E infine, la corrente di pensiero rappresentata da Radcliffe-Brown restringe l'ambito della legge al «controllo sociale attuato attraverso l'uso sistematico della forza da parte di una società organizzata politicamente». Ma cosa si intende per organizzazione politica? Evans-Pritchard e Meyer Fortes hanno individuato tre diversi tipi di organizzazione politica nelle comunità africane originarie. Il primo tipo è rappresentato da società come quella dei Boscimani, in cui anche le più vaste unità politiche comprendono persone legate tra loro da vincoli di parentela, così che «le relazioni politiche coincidono con le relazioni di parentela». Il secondo tipo comprende quelle società in cui esiste «una specifica autorità politica istituzionalizzata che si ramifica in cariche legate all'amministrazione di uno Stato». Vengono poi quelle società in cui l'autorità politica non è centralizzata. In queste «il sistema politico si basa su un equilibrio di poteri tra piccoli gruppi i quali, per l'assenza in essi di stratificazioni di classe o di funzioni specificamente politiche, sono stati chiamati anarchie ordinate». Nella raccolta di saggi Tribes without Rulers (Tribù senza capi)[3] sono descritte molte di queste società africane «senza legge»; senza legge nel senso che non ci sono modelli vincolanti per la legislazione formale o per le decisioni giuridiche, né apparati di tutela della legge di qualsiasi genere.

Laura Bohannan ha studiato la società dei Tiv, una comunità di 800.000 persone che vivono sulle rive del fiume Benue nella Nigeria settentrionale. Gli atteggiamenti politici dei Tiv sono resi dalle due espressioni guastare il Paese e arricchire il Paese. La Bohannan spiega che «qualsiasi atto che turbi il decorso tranquillo della vita sociale - guerra, furto, stregoneria o litigio - guasta il Paese; la pace, la restituzione o un arbitraggio efficace lo arricchiscono». E aggiunge l'avvertimento a «non falsificare la posizione sociale e culturale degli anziani o di altri individui autorevoli isolando alcune caratteristiche del loro ruolo e considerandolo semplicemente come politico... E questo come fatto positivo, non negativo, perché proprio per l'assenza di ogni concetto indigeno di 'politico' un sistema parcellare di questo tipo può funzionare. Questa società può esistere proprio per la complessa convergenza di interessi e fedeltà reciproche mediati dal connettivo di modelli culturali, sistemi di organizzazione sociale e istituzionale, con la compattezza morale che ne deriva»[4].

I Dinka sono una popolazione di circa 900.000 unità che vive nel Sudan meridionale, ai bordi del bacino centrale del Nilo. Un corrispondente del

«Sunday Times» scriveva che «suscettibilità, orgoglio e insubordinazione costante sono le loro tipiche reazioni nei confronti dell'autoritá».

In Tribes without Rulers Godfrey Lienhardt descrive la loro struttura sociale estremamente ramificata e le complesse interrelazioni che risultano dalla fusione e scissione di segmenti in combinazioni diverse a seconda dei diversi scopi economici o funzionali.

E accettato nella teoria politica dei Dinka il fatto che quando per qualunque ragione una sotto-tribù diventa più grossa e più forte, tenda a scindersi politicamente dalla tribù a cui apparteneva e a comportarsi come una tribù autonoma. Allo stesso modo appare naturale che le parti di una grossa sotto-tribù si distanzino politicamente l'una dall'altra col loro ampliarsi numerico, e che una parte particolarmente grossa e fiorente si stacchi dalle altre... Dal punto di vista dei Dinka è una tendenza naturale quella che porta le parti in cui si suddivide la loro struttura politica a distanziarsi progressivamente col tempo, parallelamente all'aumento di popolazione. I Dinka illustrano questa suddivisione di tipo cellulare con frasi come: «Era diventata troppa grossa, perciò si è staccata», oppure «molto tempo fa erano insieme, ma adesso si sono separati»[5]. Essi valutano positivamente tanto il vincolo unitario che tiene insieme le loro tribù e i gruppi derivati quanto il bisogno di autonomia che conduce alla separazione delle sottocomponenti; e Lienhardt osserva che «quest'importanza assegnata all'autonomia e alla continua segmentazione è a volte generatrice di conflitti».

Presentandoci una comunità africana molto diversa, Ernst Gellner descrive un tipo di processo che avviene mediante giuramento collettivo, in vigore fino a pochi anni fa tra le tribù berbere dell'Atlante:

Originariamente questa forma di giudizio funzionava in un contesto anarchico, in quanto non vi era alcun potere costrittivo che garantisse il rispetto della legge. Ma se non c'era niente che si potesse paragonare a uno Stato, c'era una società, in quanto tutti più o meno rispettavano lo stesso codice di comportamento e tutti riconoscevano la necessità di un modo di soluzione pacifico delle controversie... Per esempio, se un uomo era accusato di qualche infrazione, poteva scagionarsi se portava un gruppo di testimoni, che si potrebbero chiamare co-giurati, che deponessero a suo favore. Essi dovevano deporre secondo un ordine preciso, che era stabilito dal grado di parentela più vicino secondo la linea maschile all'uomo sotto accusa... La

regola, la procedura decisionale per così dire, era che se qualcuno dei co-giurati non compariva, o comunque non testimoniava, o se cadeva in contraddizioni durante la deposizione, era invalidato il giuramento di tutti e la causa era persa. Quindi la parte perdente era obbligata a pagare una determinata multa, stabilita per consuetudine. In alcune regioni la regola era diversa: veniva multato non l'intero gruppo, ma quel testimone che non si era presentato o era caduto in errore[6].

Gellner sottolinea quanto sia sorprendente che un sistema di questo tipo potesse funzionare, tenendo conto non tanto del suo carattere insolito rispetto alle procedure che noi conosciamo, ma piuttosto dell'atteggiamento che si potrebbe supporre nei partecipanti. Ci aspetteremmo infatti che i co-giurati deponessero in ogni caso a favore del membro del loro clan, indipendentemente dalla loro convinzione sull'innocenza o colpevolezza di costui. E invece questo non avveniva, non tanto per la credenza comune che lo spergiuro fosse una colpa punibile da forze soprannaturali, ma perché intervenivano altre forze sociali. «Dobbiamo ricordare che ogni gruppo è anarchico al suo interno e al contempo sono anarchiche le relazioni esterne tra di essi: né esternamente né internamente vi sono meccanismi di costrizione formale, anche se esistono una legge riconosciuta e un obbligo riconosciuto al rispetto della legge e dell'ordine. In questo caso non ha senso l'abituale distinzione tra politica interna ed estera». Perciò questo sistema poteva funzionare per dispute ad ogni livello, tra famiglie o tra federazioni di tribù che comprendevano migliaia di persone.

In questa situazione di anarchia, contraddistinta dalla assoluta mancanza di regolamentazione costrittiva all'interno o al di fuori del gruppo, l'unico mezzo disponibile a un clan o una famiglia che volessero ricondurre un membro alla disciplina, a parte la violenza o l'espulsione, consisteva nel non solidarizzare con lui in caso di giuramento collettivo. Quindi non era un caso raro né eccezionale che vi fossero motivi giudicati sufficienti per abbandonare qualcuno al suo destino durante un processo. Un trasgressore abituale poteva costituire un grosso pericolo per tutto il gruppo: se nonostante le ripetute infrazioni il gruppo solidarizzava con lui nel caso di giuramento collettivo, poteva costituirsi una coalizione ostile tra i gruppi circostanti.

Così, se la solidarietà di gruppo poteva prevalere una volta, la seconda veniva deciso di dare una lezione al colpevole, anche se questo comportava una sconfitta legale per tutto il gruppo. Per queste ragioni il processo con

giuramento collettivo risulta essere «un'intelligente e leale forma di decisione, il cui verdetto è in funzione di molteplici fattori, tra cui uno ma non l'unico è la giustizia». Gellner sviluppa ancora a lungo il suo resoconto su questa procedura così ingegnosa. Spesso è sufficiente la minaccia di un giuramento collettivo per appianare la controversia senza alcun processo, e il giuramento stesso «costituisce per ogni clan unito e risoluto un veto a qualsiasi decisione che non sarebbe, proprio in virtù dell'unità del clan, riconfermabile in giudizio. Questo sistema dà ai vari gruppi la possibilità di abbandonare i colpevoli alla loro sorte, di cedere con dignità, di correggere i membri indisciplinati senza ricorrere all'espulsione o all'eliminazione fisica».

Questo insolito sistema di controllo sociale garantisce così, se non una serie di giudizi del tutto inappellabili, quantomeno una qualche forma di giustizia. È infondata l'opinione comune, conclude Gellner, secondo cui «in un contesto di anarchia la situazione può migliorare solo se ognuno riesce a superare il legame col suo clan o gruppo, se impara a pensare e ad agire come individuo... Al contrario mi sembra che, se si riescono ad evitare esplicite costrizioni, soltanto gruppi o clan permettono il funzionamento di un sistema anarchico».

Se descrivo come vengono risolti i conflitti in società senza governo non è certo per suggerire che anche noi dovremmo introdurre i giuramenti collettivi come mezzo per rafforzare le norme sociali, ma per rendere evidente che non l'anarchia ma le strutture statali sono una rozza semplificazione dell'organizzazione sociale, e che è la estrema complessità di queste società tribali che garantisce il loro funzionamento efficace. I curatori di Tribes without Rulers traggono queste conclusioni:

In società in cui manca una struttura gerarchica specificamente depositaria del potere politico, i rapporti tra i vari gruppi sono visti come un equilibrio di potere che si mantiene grazie alla rivalità reciproca. Una federazione di gruppi può essere strutturata gerarchicamente a diversi livelli; l'importanza di ogni gruppo dipende dalle diverse circostanze ed è connessa alle diverse attività sociali, economiche, rituali o di governo. Ad un certo livello possono esservi relazioni di rivalità in una data situazione, mentre in un'altra quegli stessi gruppi si fondono in un'alleanza comune contro un gruppo esterno. A qualsiasi livello un gruppo ha relazioni di rivalità con altri per garantire il mantenimento della sua identità e dei diritti che gli spettano in quanto gruppo, e può avere

una struttura amministrativa interna che assicuri la coesione tra i suoi elementi costitutivi. Ma gli aggregati che si presentano come unità in un contesto, in un altro si fondono in aggregati più grandi...[7]

L'«equilibrio di potere» è infatti il mezzo che può mantenere l'armonia sociale in società così strutturate. In questo caso non si tratta dell'equilibrio di potere quale è stato teorizzato nella diplomazia intemazionale del diciannovesimo secolo, ma va interpretato in termini di annullamento reciproco di forze opposte, come è esemplificato in fisica.

L'armonia nasce dalla complessità, non dall'unità indifferenziata. Essa può essere descritta con Kropotkin come un equilibrio temporaneo tra tutte le forze che agiscono in un dato punto — un adattamento provvisorio. E quest'equilibrio può manifestarsi alla sola condizione di essere continuamente modificato, di rappresentare in ogni momento la risultante di tutte le forze in conflitto... Una nuova interpretazione della società presente e passata nasce con la teoria anarchica... Confluiscono in essa una grande varietà e ricchezza di posizioni, di temperamenti ed energie individuali, nessuno ne viene escluso. Richiede anche lotte e polemiche, ma noi sappiamo che le epoche di conflitto, almeno finché si è combattuto liberamente senza alcun intervento di un'autorità costituita, sono state anche i periodi in cui il genio dell'uomo si è librato nei suoi voli più possenti...

L'anarchismo ha come scopo la più completa realizzazione dell'individualità, congiunta al più alto sviluppo dell'associazione volontaria in tutti i suoi aspetti, a tutti i livelli possibili, per ogni scopo immaginabile. Associazioni in continuo cambiamento, che trovino al loro interno gli elementi che assicurano la loro permanenza, che continuamente assumono nuove forme per rispondere meglio ai molteplici bisogni di tutti. È una società che trova ripugnanti le forme di organizzazione precostituite e cristallizzate da una legge, che è alla continua ricerca di un'armonia conseguita come equilibrio momentaneo e mutevole tra una molteplicità di forze e influenze di ogni genere che si esplicano liberamente...[8]

L'anarchia risulta non dalla semplicità di una società priva di organizzazione sociale, ma dalla complessità e dalla molteplicità di forme di organizzazione sociale. La cibernetica, scienza dei sistemi di comunicazione e controllo, può aiutare a comprendere la concezione anarchica dei sistemi complessi auto-organizzanti. Se paragoniamo la struttura biologica ai sistemi politici, ha

scritto il neurologo Grey Walter, il cervello umano sembra illustrare i limiti e le potenzialità di una comunità anarco-sindacalista. «Nel cervello non c'è nessun capo, nessun neurone oligarchico, nessun dittatore ghiandolare. All'interno delle nostre teste la nostra vita dipende dall'eguaglianza di possibilità, dalla specializzazione non specialistica, dalla libera comunicazione con il minimo di limiti, insomma da una libertà senza ingerenze. Qui le minoranze locali hanno la possibilità di controllare i loro mezzi di produzione e di espressione in un rapporto di libertà e di eguaglianza con i vicini»[9]. Partendo da queste indicazioni John D. McEwan ha sviluppato in modo più approfondito lo studio del modello cibernetico. Sottolineando l'importanza del principio di complessità sufficiente («se si vuole conseguire la stabilità, la complessità del sistema di controllo deve essere almeno pari alla complessità del sistema che deve essere controllato»), riporta il discorso di Stafford Beer sulla diversità a questo principio della tradizionale concezione manageriale dell'organizzazione. Beer immagina che un osservatore extraterrestre esamini le attività ai livelli più bassi di qualche grossa impresa, i cervelli dei lavoratori che le adempiono, il piano organizzativo che ha la pretesa di mostrare come è controllato il lavoro: ne deduce che gli individui al vertice della gerarchia devono avere la testa con una circonferenza di vari metri. McEwan contrappone due modelli diversi di controllo e formazione delle decisioni:

Per primo abbiamo il modello comune tra i teorici del management industriale, che ha il suo corrispettivo nell'idea convenzionale di governo centrale della società. È un modello che prevede una rigida gerarchia piramidale, con linee di «comunicazione e comando» che corrono verticalmente dal vertice alla base della piramide. C'è una suddivisione rigida delle responsabilità, ogni elemento ha un suo ruolo specifico, le procedure da seguire a ogni livello sono prefissate con limiti abbastanza ristretti e possono essere modificate solo per decisione di qualcuno che occupi una posizione superiore nella gerarchia. La funzione del gruppo che sta al vertice della piramide è spesso ritenuta paragonabile a quella di «cervello» dell'organizzazione.

L'altro modello ci viene dalla cibernetica, è il modello dei sistemi che si auto-organizzano progressivamente. Abbiamo una struttura molto diversificata, in grado di affrontare situazioni complesse e imprevedibili. È una struttura mutevole, che si trasforma per il continuo ritorno di informazioni

dall'ambiente, che mostra una «ridondanza di comandi potenziali» e comprende strutture di controllo complesse e interdipendenti. L'apprendimento dei dati e la capacità decisionale sono distribuiti su tutto il sistema, magari un po' più concentrati in alcune aree[10].

Lo stesso tipo di critica alla concezione gerarchica e centralizzata dell'organizzazione è stato espresso più di recente (e con un linguaggio direi meno efficace) da Donald Schon nelle BBC Reith Lectures del 1970. Egli scrive che «il modello centro-periferia è stato quello che nella nostra società ha presieduto al formarsi e diffondersi di strutture organizzative con caratteristiche di elevata specificità. In un sistema di questo tipo è essenziale la semplicità e l'uniformità del messaggio. La capacità del sistema di affrontare situazioni complesse si basa su un messaggio semplice e una crescita attraverso una uniformità di risposte». Come gli anarchici, egli vede l'alternativa in una rete «di elementi connessi tra loro direttamente invece che mediante il centro», caratterizzata da «libertà di azione, complessità, stabilità, omogeneità e flessibilità»; rete di elementi in cui «nuclei di leadership emergano e si dissolvano» e che possieda «una infrastruttura tale da tenere insieme il sistema... senza alcun intervento o appoggio centrale...»[11].

Tra i recensori del saggio di Donald Schon solo Mary Douglas nota l'analogia tra questa struttura a rete e le società tribali prive di governo:

Una volta gli antropologi ritenevano che tribù senza autorità centrale non potessero avere unità politica. Il prestigio che godeva la teoria centralista ci impediva di comprendere quello che avevamo sotto gli occhi. Poi negli anni Quaranta Evans-Princhard ha analizzato il sistema politico dei Nuer e Fortes quello dei Tallensi. Dai loro studi risulta qualcosa di sorprendentemente simile al sistema a rete di cui parla Schon: una struttura politica senza alcun centro o capo, liberamente tenuta insieme dalla opposizione delle sue parti. Le funzioni in altri contesti delegate a un'autorità centrale erano distribuite tra l'intera popolazione. In ogni situazione gli avvenimenti politici erano affrontati in un linguaggio molto generale, il linguaggio delle relazioni interparentali che si adeguava solo molto approssimativamente ai fatti della politica. Le diverse versioni delle loro norme di governo avevano solo una vaga somiglianza nei diversi contesti. In queste condizioni il sistema si rivelava molto agile e difficilmente deteriorabile[12].

È chiaro così che sia l'antropologia sia la teoria cibernetica convalidano l'opinione espressa da Kropotkin: che in una società senza governo l'armonia è una risultante di «una continua acquisizione e riacquisizione di equilibrio tra un gran numero di forze e influenze», che si esplicano in «una fitta rete composta da una infinita varietà di gruppi e federazioni di ogni tipo e dimensione: locali, regionali, nazionali o intemazionali; che possono essere temporanei o pressoché permanenti; unificati da ogni possibile scopo: produzione, commercio e consumo, tutela sanitaria, istruzione, protezione reciproca, difesa del territorio e così via; che permettono di rispondere a un numero sempre crescente di bisogni sociali, artistici, scientifici, letterari»[13].

Il modello che prevede strutture centrali di governo appare estremamente rozzo al confronto, dal punto di vista dei servizi sociali, dell'industria, dell'istruzione, della pianificazione economica. Non c'è da stupirsi se non è in grado di rispondere ai bisogni attuali. E non c'è da stupirsi se, quando si tenta di usare mezzi come la fusione, la razionalizzazione, la coordinazione per risolvere gli attuali problemi di funzionamento, l'unico risultato è l'incepparsi delle linee di comunicazione.

L'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, propone insomma una massa di società e non una società di massa.

Note al capitolo

1. Raymond Firth, Human Types, Londra 1970.

2. Pétr Kropotkin, Law and Authority, ristampato in Baldwin (a cura di), Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, New York 1927, 1968 (trad, it.: La legge e l'autorità, La Fiaccola, Ragusa 1961).

3. John Middleton e David Tait (a cura di), Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems, Londra 1958.

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. Ernst Gellner, How to Live in Anarchy, «The Listener», 3 aprile 1958.

7. Middleton e Tait, op. cit.

8. Petr Kropotkin, Anarchism: Its Philosophy and Ideal, ristampato in Baldwin, op. cit. (trad, it.: L'anarchia, la sua filosofia e il suo ideale, Altamurgia, Ivrea 1973).

9. W. Grey Walter, The Development and Significance of Cybernetics, «Anarchy», n. 25, marzo 1963.

10. John D. McEwan, Anarchism and the Cybernetics of Self- organising Systems, «Anarchy», n. 31, settembre 1963 (trad, it.: Cibernetica dei sistemi auto-organizzati, «Volontà», XXXIV, n. 3, 1990).

11. Donald Schon, Beyond the Stable State, Londra 1971.

12. Mary Douglas, «The Listener», 1971.

13. Pètr Kropotkin, voce Anarchismo scritta nel 1905 per la Encyclopaedia Britannica, lima edizione (ristampata in Baldwin, op. cit.).

FEDERAZIONI SENZA VERTICI

L'affascinante segreto di un'organizzazione sociale ben funzionante sembra così risiedere non nell'unità complessiva ma in una struttura che si rigenera costantemente attraverso il salutare meccanismo della divisione. Divisione che si esplica quando una miriade di scissioni di tipo cellulare e di rifondazioni si attuano al di sotto della superficie tranquilla di una entità apparentemente immutabile. Non appena questo rigenerante processo di suddivisione viene sostituito, a causa dell'età o di un modello inadeguato, dal processo calcificante dell'unione tra le cellule, si vedranno crescere queste cellule, protette dai loro confini irrigiditi, al di là dei limiti loro assegnati; cominceranno allora a formarsi complessi accentratori di potere, ostili e arroganti, e questo processo di tipo tumorale non potrà essere arginato fino alla distruzione totale dell'organismo che ne è affetto, a meno che un intervento violento non riesca a ristabilire la struttura a piccole cellule.

Leopold Kohr, Il crollo delle nazioni

Quando Kropotkin illustrava il tipo di organizzazione immaginata dagli anarchici con l'esempio dei servizi di salvataggio marino, questo paragone suscitava l'ilarità, mentre scopo di Kropotkin era far vedere come un'organizzazione volontaria e totalmente non coercitiva potesse garantire una complessa rete di servizi senza l'intervento del principio di autorità. Due altri esempi che usiamo spesso per illustrare il principio federativo auspicato dagli anarchici, principio in base al quale è possibile che gruppi e associazioni locali collaborino tra loro in funzioni complesse senza alcun bisogno di un'autorità centrale, sono il servizio ferroviario e il servizio postale. Se potete spedire una lettera da un posto qualsiasi, indirizzata in Cina o in Cile, ed essere sicuri che arriverà, questo è il risultato di accordi liberamente presi tra i servizi postali di nazioni diverse, senza che esista alcuna autorità centrale che li coordini. Oppure potete viaggiare in treno per tutta l'Europa, percorrendo linee di una dozzina di sistemi ferroviari diversi, coordinati tra loro sulla base soltanto di accordi tra i diversi enti ferroviari, senza alcun genere di autorità centrale. E lo stesso avviene per le stazioni radiotelevisive e per molte altre attività coordinate a livello internazionale. E non c'è alcun motivo per supporre che le parti costitutive di federazioni complesse non possano funzionare in modo efficiente sulla sola base dell'associazione volontaria. (Dal momento che in Inghilterra abbiamo più di una linea ferroviaria locale che programma e garantisce dei servizi puntuali, coordinati a quelli delle Ferrovie Britanniche e gestiti da un gruppo di non professionisti, chi osa ancora dire che la gestione di linee ferroviarie diventerebbe impossibile senza l'aiuto di una gerarchia burocratica?). Esperimenti interessanti di organizzazione del lavoro sulla base di piccoli gruppi autonomi sono attuati perfino nell'ambito della struttura industriale capitalistica. Anche se hanno ragione i militanti operai a guardare con sospetto a questi tentativi, intrapresi non con lo scopo di dare spazio all'autonomia dei lavoratori ma di aumentarne la produttività, possono tuttavia servire a comprovare la nostra convinzione che la necessità di una struttura gerarchica e piramidale dell'autorità, imposta nell'industria e in ogni altro campo della vita sociale, non è che una gigantesca truffa che generazioni di lavoratori hanno prima subito come imposizione, poi come inganno ideologico, per approdare infine a un'accettazione passiva.

Da un punto di vista territoriale il più grande sostenitore del federalismo anarchico è stato Proudhon, che lo vedeva come principio fondamentale dell'organizzarsi umano, e non si limitava a teorizzare un'unione doganale come quella attuata nella CEE, o una confederazione di Stati, o un governo mondiale federativo.

Secondo il suo punto di vista, sin dai livelli microsociali dovrebbe essere operante il principio federativo. L'organizzazione amministrativa dovrebbe strutturarsi già localmente e quanto più possibile sotto il diretto controllo popolare; il processo confederativo dovrebbe partire dagli individui che si uniscono in comuni e in associazioni. Al di sopra di questo primo livello, l'organizzazione confederativa dovrebbe essere soprattutto organo di coordinamento tra unità locali più che organo amministrativo. Così, al posto dello Stato nazionale si avrebbe una federazione di regioni, e l'Europa sarebbe una federazione di federazioni, in cui verrebbe espresso l'interesse tanto della regione più piccola come di quella più grande e in cui ogni questione verrebbe risolta con mezzi come l'accordo reciproco, il contratto, l'arbitrato. Nella storia della teoria anarchica uno dei contributi più importanti di Proudhon è Du Principe Fédératif (1863), in quanto vi viene sviluppata per la prima volta da un punto di vista libertario l'idea di organizzazione federativa come alternativa pratica al nazionalismo politico[1].

Un notevole esempio di federazione ben congegnata sono i ventidue Stati sovrani della Svizzera, senza che con questo si vogliano trarre conclusioni positive sul sistema politico elvetico. Si tratta di una federazione composta di piccole entità equivalenti, in cui i confini cantonali tagliano e delimitazioni di tipo etnico o linguistico, in modo tale che la confederazione non è dominata, come in molti altri casi di federazione politicamente fallimentare, da un elemento prevalente sugli altri per potere e dimensioni, in grado perciò di alterare l'equilibrio complessivo. Il segreto del federalismo, come ci ricorda Leopold Kohr nel suo libro The Breakdown of Nations (Il crollo delle nazioni), è la suddivisione interna, non l'unione complessiva. Proudhon l'aveva previsto:

Una federazione che comprenda tutta l'Europa sarebbe troppo grande; dovrebbe formarsi invece una federazione di federazioni. Per questo motivo nel mio scritto più recente (La Federation et l'unité d'Italie) ho insistito sul fatto che la più urgente riforma nel campo del diritto pubblico consiste nel ricostituire le confederazioni Italiana, Greca, Batava (Paesi Bassi), Scandinava

e Baltica, come passo preliminare a una decentralizzazione dei grandi Stati nazionali, cui dovrà seguire il disarmo generale. Solo a queste condizioni i popoli riacquisteranno la libertà e potrà essere realizzato in Europa il principio dell'equilibrio di potere. Questo è quanto hanno immaginato tanti teorici della politica e tanti uomini di governo, ma non potrà avere attuazione finché le grandi potenze resteranno Stati centralizzati. Non è affatto sorprendente che in un'epoca caratterizzata dal fasto delle grandi potenze si sia perso il ricordo dell'idea di federazione, in quanto per natura è qualcosa di pacifico e mite che gioca un ruolo modesto sulla scena politica[2].

Pacifici, miti, modesti sembrano essere anche gli svizzeri, e potranno sembrare anche una nazione noiosa e provinciale, ma ci sono caratteristiche della loro vita sociale che nazioni non miti né modeste hanno dimenticato. Ad esempio, stavo raccontando a un cittadino svizzero (o, meglio, zurighese) della eliminazione di alcuni importanti servizi interurbani operata dalle Ferrovie Britanniche, ed egli osservò che con un ordinamento di tipo elvetico un fatto del genere sarebbe inconcepibile, come inconcepibile gli sembrava che un funzionario a Londra potesse decidere, come effettivamente fece Beeching negli anni Sessanta, di cancellare il sistema ferroviario della Scozia settentrionale. Mi ricordò il saggio di Herbert Leuthy sul sistema politico elvetico, nel quale era spiegato che:

Ogni domenica gli abitanti di decine di comuni eleggono i funzionari comunali, ratificano questa e quell'altra spesa particolare, approvano il progetto che prevede la costruzione di una strada o di una scuola. Dopo avere affrontato i problemi del comune, si occupano delle elezioni cantonali e votano sulle questioni cantonali, e infine... ci sono le decisioni sui problemi confederali. In alcuni cantoni i cittadini si riuniscono ancora, come nell'utopia rousseniana, a discutere i problemi di interesse comune. È interessante considerare i risultati di queste forme di democrazia locale, se non altro per eliminare ogni dubbio sul fatto che queste strutture assembleali non siano ormai nient'altro che una pia tradizione o un'attrattiva per i turisti.

La prova più evidente è il sistema ferroviario svizzero, che comprende la più fitta rete di servizi di tutto il mondo. A prezzo di grosse spese e di notevoli sforzi, è stato costruito in modo tale da raggiungere le più piccole località e le vallate più remote, e questo non nell'ipotesi di un investimento vantaggioso ma per volontà degli abitanti.

È il risultato di dure battaglie politiche: nel secolo scorso il «movimento democratico per le ferrovie» raccolse le piccole comunità elvetiche che si opponevano ai progetti di centralizzazione delle grandi città...

La differenza tra Stato centralizzato e alleanza federativa risulta con estrema evidenza se paragoniamo il sistema ferroviario elvetico a quello francese, disegnato con perfetta regolarità geometrica secondo una struttura a raggiera che ha come centro Parigi, in modo tale che dal tipo di collegamento con la capitale sono dipesi la prosperità o il declino di intere regioni. Se sovrapponiamo alla mappa ferroviaria un'altra cartina che mostri la distribuzione delle attività economiche e gli spostamenti di popolazione, ci rendiamo conto che la ripartizione su tutto il territorio elvetico, comprese le zone più periferiche, dei centri industriali può spiegare da una parte la stabilità e solidità della struttura sociale del Paese, dall'altra l'assenza di quelle tristi concentrazioni industriali, nate altrove nel diciannovesimo secolo, con i loro quartieri di baracche e il loro proletariato senza radici[3].

In realtà credo che anche in Svizzera i tempi siano cambiati, e in ogni caso, se ho riportato questa citazione tratta dal libro di Leuthy, non è certo per tessere gli elogi della democrazia elvetica. Voglio invece sottolineare che il principio federativo, cruciale nella teoria anarchica, merita molta più attenzione di quanto non risulti dai manuali di scienze politiche se perfino nell'ambito dei tradizionali ordinamenti politici ed economici la sua adozione ha effetti così positivi. Se avete qualche dubbio, consultate una carta aggiornata delle Ferrovie Britanniche.

In ogni tipo di organizzazione può essere applicato il principio federativo. Ad esempio, potete facilmente trovarlo applicato nell'ambito dei mezzi di comunicazione: alcuni giornali locali possono accordarsi per la pubblicazione di reportage, reti di stazioni radiotelevisive finanziate dagli utenti locali possono condividere i programmi (come avviene per alcune stazioni negli Stati Uniti)[4], oppure si può organizzare un servizio telefonico locale (sta già avvenendo a Hull, cittadina in cui esiste, per un qualche ghiribizzo della storia, una rete telefonica autogestita che fornisce il miglior servizio di tutta la Gran Bretagna).

Il principio federativo ha già applicazione nel campo dell'associazionismo volontario e dei movimenti di opinione. Nessuno può mettere in dubbio che il massimo di vitalità e di attività si ha quando l'iniziativa e le decisioni sono

possibili a livello locale, mentre il controllo centralizzato porta inevitabilmente alla sclerosi e alla perdita di contatto con i militanti, ridotti al ruolo di apatici esecutori» Chi ricorda la Campagna per il Disarmo Nucleare (CND) in Inghilterra avrà presente l'episodio delle «Spie per la Pace». Un gruppo di persone aveva scoperto piccoli distaccamenti dei RSG (Sedi Regionali del Governo), rifugi sotterranei costruiti allo scopo di assicurare la sopravvivenza dell'elite dirigente in caso di guerra atomica. Pubblicizzare questa notizia era chiaramente un reato perseguibile, e tuttavia in pochi giorni venne ciclostilata e diffusa in tutto il Paese mediante opuscoli anonimi. Fu un esempio estremamente interessante di organizzazione federativa, costituitasi intorno a uno scopo specifico e strutturatasi liberamente sulla base dell'iniziativa individuale. Più tardi abbiamo pubblicato su «Anarchy» un articolo maturato dalla riflessione su quell'avvenimento:

Un insegnamento che si può trarre dall'episodio delle «Spie per la Pace» è il vantaggio offerto da un'organizzazione che si crea rapidamente e che con altrettanta rapidità è in grado di dissolversi se necessario, ma che lascia dietro di sé un gran numero di centri di attività, come increspature sulla superficie di uno stagno dopo che un sasso vi è stato gettato.

Le organizzazioni politiche tradizionali (sia «rivoluzionarie» che «riformiste») dipendono interamente dall'attività di un motore centrale, con una cinghia di trasmissione che porta il movimento all'esterno. Basta che venga meno questo motore centrale, per un qualsiasi motivo, perché ogni attività ne venga paralizzata. Le «Spie per la Pace» sembrano aver agito in base a un principio organizzativo totalmente diverso: i messaggi erano trasmessi di bocca in bocca, i documenti passavano di mano in mano. Un gruppo passava il documento segreto ad un altro, che poi si occupava di ristamparlo. Una roulotte poteva trasformarsi in tipografia, una borsa della spesa diventava un centro di distribuzione. Un centinaio di copie dell'opuscolo veniva distribuito per strada, con la certezza che almeno una o due copie avrebbero raggiunto qualcuno che le avrebbe ulteriormente diffuse.

I contatti erano stabiliti sulla base di rapporti diretti tra le persone. In questo modo ciascuno era a conoscenza dei limiti dei compagni. X è in grado di organizzare una riunione superando tutti gli ostacoli organizzativi, ma non sa far funzionare un ciclostile. Y sa usare una piccola stampatrice, ma non se la sente di scrivere un volantino. Z riesce a parlare in pubblico, ma è un disastro nella vendita dei documenti. Così ogni compito trova naturalmente i suoi

esecutori, senza alcun bisogno di elaborate procedure di votazione. Una persona ambiziosa in cerca di potere e successo personale viene presto delusa da una faticosa attività clandestina che richiede inevitabilmente l'anonimato; il rischio della prigione impedisce che sorgano «sindromi da leader». Ogni membro del gruppo può essere chiamato a funzioni importanti, e le capacità di ciascuno vengono sviluppate in modo completo, dal momento che non esistono ruoli fissi e immutabili. Lo sviluppo di piccoli gruppi nati sulla base dell'aiuto reciproco potrebbe costituire la base per un solido movimento di resistenza.

Se ne possono trarre importanti conclusioni. Per la rivoluzione non servono strutture organizzative che funzionino sulla base di cinghie di trasmissione. Quello che conta è che centinaia, migliaia e poi milioni di persone si riuniscano in gruppi, collegati sulla base di semplici contatti informali. È necessario che maturi il livello di coscienza delle persone. E allora un gruppo che prenda un'iniziativa importante sarà imitato da altri. E soprattutto i nostri metodi devono essere adeguati alla società in cui viviamo. I Vietcong hanno potuto valersi dello scontro armato, ma c'erano colline e foreste in cui ritirarsi. Noi abbiamo di fronte la forza tremenda di uno Stato che può contare sull'organizzazione più efficiente e sui più vasti armamenti che si ricordino nella storia. E dobbiamo agire tenendo conto di questo. Dobbiamo essere in grado di sfruttare sapientemente le molte contraddizioni che esistono all'intemo della macchina statale. Quando i pacifisti si rifiutarono di allacciare le cinture di sicurezza, le autorità di Düsseldorf si videro costrette all'impotenza dai loro stessi regolamenti. I servizi di sicurezza non sanno prevedere nessun'altra insurrezione oltre a quella «diretta da qualche losco agente comunista». Non sono in grado di fronteggiare un movimento in cui nessuno riceva ordini da nessun altro. L'autonomia e l'iniziativa rivoluzionaria si svilupperanno sempre più con l'azione. Per fronteggiare questo tipo di attività rivoluzionaria, l'apparato repressivo diventerà ancor più burocratico e centralizzato. E anche questo giocherà a nostro favore[5].

Non aveva molta importanza, in una federazione come quella delle «Spie per la Pace», il fatto che i membri probabilmente non si conoscessero, dal momento che poteva contare su un legame e un'intesa molto forti all'interno di ognuna delle sue cellule costitutive. La condizione di membro era determinata semplicemente dall'interesse comune nel compito scelto. Un gran numero di associazioni volontarie, dagli Scout alle associazioni di automobilisti, hanno

avuto questa stessa origine estemporanea, ma poi la loro struttura centralista li ha portati alla sclerosi. Il loro errore è stato la fede nel centralismo.

La conclusione che traiamo noi anarchici da queste esperienze è che qualsiasi attività umana dovrebbe avere origine in ciò che è locale e immediato, per poi organizzarsi in una struttura senza alcun centro e alcun organo direttivo, in cui si formano sempre nuove cellule quando quelle originarie si espandono. Se c'è una qualsiasi attività umana per cui questo modello non sembra adeguato, la nostra prima domanda deve essere: «Perché no?»; e la seconda: «Come possiamo riorganizzarla tenendo conto del principio dell'autonomia e della responsabilità locale, in modo da soddisfare i bisogni locali?».

Note al capitolo

1. George Woodcock, Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements, Cleveland 1962, Londra 1963,1986 (trad, it.: L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari, Feltrinelli, Milano 1966).

2. Pierre-Joseph Proudhon, Du Principe Fédératif, citato in Steward Edwards (a cura di), Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon, Londra 1970 (trad, it.: Du principe fédératif, Bonacci, Roma 1989).

3. Herbert Leuthy, Has Switzerland a Future?, «Encounter», dicembre 1962.

4. Si veda Theodore Roszak, The Case for Listener-supported Radio, «Anarchy», n. 93, novembre 1968.

5. The Spies for Peace Story, «Anarchy», n. 29, luglio 1963.

CHI DEVE PIANIFICARE?

Lo sviluppo urbano è il modo capitalistico di definire lo spazio. È solo una particolare realizzazione tra le molte tecnicamente possibili, ed esclude ogni altra alternativa. Gli studi di urbanistica dovrebbero essere considerati - al pari dell'estetica che stanno seguendo sulla via della confusione totale — un aspetto troppo trascurato della riforma penale: un'epidemiologia di quella malattia sociale che si chiama rivolta.

La «teoria» dello sviluppo urbano tenta di guadagnarsi il consenso delle sue vittime, tenta di convincerle che sono state loro a scegliere quella forma burocratica di condizionamento che si esprime nell'architettura contemporanea. A questo scopo tutta l'enfasi viene posta sulla funzionalità, per nascondere meglio il fatto che la funzione reale di questo tipo di architettura è il controllo dell'uomo e la reificazione dei rapporti tra gli uomini. La gente ha bisogno di un tetto, e lo trova negli enormi edifici popolari. La gente vuole tenersi informata, vuole divertirsi: ecco la televisione. Ma naturalmente il genere di informazione e di divertimento, il carattere degli spazi in cui vivere, non sono creati per gli uomini, ma sopra le loro teste e contro di loro.

Kotanyi e Vaneigem, Theses on Unitary Urbanism

Il nucleo storico originario dell'attuale pianificazione urbana risale ai movimenti per la salute pubblica e per la riforma sanitaria del secolo scorso, cui si sono sovrapposte concezioni architettoniche riguardo alla topografia urbana, direttive economiche riguardo alla distribuzione delle industrie, e soprattutto le esigenze degli ingegneri impegnati nella progettazione della rete stradale. Oggi, di fronte alla collusione tra i pianificatori pubblici e gli esecutori dei loro progetti, che vede la corruzione dei primi e l'arricchimento dei secondi, dimentichiamo spesso che, nei primi teorici della pianificazione urbana come Patrick Geddes e Ebenezer Howard, c'era anche la speranza di un grande movimento popolare che portasse avanti l'obiettivo di uno sviluppo e di un miglioramento reali delle città, nell'ambito di un approccio regionalista e decentralizzato alla pianificazione geografica. C'era perfino un legame con il movimento anarchico, attraverso la mediazione di geografi anarchici come Pètr Kropotkin e Elisée Reclus e della loro amicizia con Patrick Geddes (è stato scritto di lui: «Si potrebbe raccogliere una interessante documentazione sulle radici scientifiche del movimento anarchico internazionale, e allora non potrebbe mancare il nome di Geddes»[1]).

Ma in una società in cui sia le aree fabbricabili sia la gestione dello sviluppo urbano sono nelle mani di imprese speculative, e in cui il potere decisionale e l'iniziativa in questo campo sono monopolio del governo locale e nazionale, era inevitabile che il processo di ristrutturazione urbana dovesse essere controllato da burocrati e speculatori, alleati magari tra loro. Dal momento che nell'intero processo di pianificazione non è stato lasciato alcuno spazio all'iniziativa e alla scelta popolare, non c'è da stupirsi se il cittadino medio non nutre la minima fiducia nell «urbanista», e lo considera solo un funzionario in più che cospira contro di lui tra le carte degli uffici comunali. La devastazione operata dalle bombe nei quartieri operai durante la seconda guerra mondiale sembrò un'ottima occasione per iniziare un'opera di radicale risanamento e ricostruzione dei quartieri-ghetto. Vennero varati progetti di ricostruzione complessiva delle aree bombardate. Gli urbanisti e i funzionari municipali, fanatici sostenitori di un progetto mastodontico, scatenarono una loro guerra-lampo privata, in cui le ruspe prendevano il posto dei bombardieri.

Il loro motto; «radi al suolo e ricostruisci», implicava una semplificazione terribile del processo storico di decadenza e rinnovamento urbano, quasi perseguissero lo scopo di impedire che le nostre città conservassero una qualsiasi traccia del passato. Questo progetto fu portato avanti con l'implacabilità di una guerra totale, e se ne possono ancora vedere gli effetti, ai limiti del surrealismo, in una città come Liverpool, dove vennero devastati centinaia di migliaia di metri quadri quando né il comune né altri avevano i soldi per finanziare una ricostruzione. Le strade spianate vennero seminate a prato, vennero depositate ovunque macerie per tener lontani gli zingari. Un altro aspetto della guerra scatenata dagli urbanisti contro i poveri è stata la costruzione, in moltissime città, di tangenziali e autostrade all'interno del perimetro urbano, a solo vantaggio dei residenti fuori città e degli interessi, cui non era estraneo il potere politico, delle case automobilistiche. Gli ingegneri civili sembravano giocarsi la reputazione nella costruzione di allacciamenti che garantissero - a qualsiasi costo - l'afflusso del traffico nel centro cittadino; come è facile intuire, era sventrando i quartieri poveri della città che si poteva realizzare il tracciato meno costoso.

Negli Stati Uniti un'analoga politica di rinnovamento urbano ha portato alla distruzione dei quartieri malridotti della città, luogo di residenza per chi aveva i redditi più bassi, e alla loro sostituzione con complessi di uffici, parcheggi, appartamenti di lusso dagli affitti altissimi. In pratica, «ridare vita alla città» voleva dire «scacciamo i neri dalla città». Infatti, che cosa è avvenuto di coloro

che non erano in grado di pagare affitti saliti alle stelle? Ovviamente sono stati compressi nei quartieri poveri che ancora restavano, aumentandone i problemi di abitabilità. Risultato di tutto questo fu, oltre alle lunghe estati di violenza della seconda metà degli anni Sessanta, una radicale messa in discussione del concetto di «pianificazione urbana». Si giunse a contrapporre, alla tradizionale immagine dell'urbanista legato ai gruppi di potere dominanti nella città, una sua funzione di difensore degli interessi degli abitanti, in grado di aiutarli nella elaborazione di un loro progetto, o almeno nella formulazione delle loro esigenze alle autorità.

La stessa sfiducia nella pianificazione urbana ha portato, nell'attuale legislazione inglese, alle clausole relative alla «partecipazione dei cittadini alla pianificazione»[2].

Questi concetti moderatamente democratici sono anch'essi così lontani dal modo in cui vanno realmente le cose in una società solo formalmente democratica, che spesso sui primi tentativi di promuovere questo nuovo tipo di pianificazione ha gravato il sospetto che fossero solo una nuova forma di manipolazione, una nuova astuzia escogitata al fine di ottenere, da una collettività, il consenso alla sua stessa distruzione. In Gran Bretagna l'interpretazione da parte dei pianificatori ufficiali di questa «partecipazione dei cittadini» è consistita nell'informare i cittadini di quanto si stava preparando, una volta che le decisioni essenziali erano già state prese. Riguardo ai progetti di risanamento ambientale all'interno delle città, gli urbanisti si sono sentiti fieri di avere abbandonato i programmi di edilizia popolare che prevedevano la costruzione di costosi e inumani casermoni, per passare a politiche di ristrutturazione urbana che in pratica hanno solo permesso ai padroni di casa di effettuare i lavori di manutenzione avvalendosi dei sussidi del governo, e di scacciare gli originali residenti per poi affittare gli appartamenti a prezzi più alti, accessibili solo al ceto medio, o venderli naturalmente ad acquirenti di ceto medio. Così gli affittuari precedenti sono andati ad accrescere il numero dei senza-casa, o a vivere in situazioni di sovraffollamento, costretti dai loro bassi redditi ad essere i non-cittadini di una città che garantisce i servizi essenziali a un costo tanto alto da costringerli a vivere in condizioni di squallore.

Così la pianificazione, questo elemento essenziale di strutturazione in una società ordinata che, si dice, renderebbe l'anarchia «un sogno impossibile», si rivela un altro strumento di oppressione nelle mani di chi sta con il potere

politico o economico. La sfiducia nella possibilità che l'urbanistica possa essere uno strumento valido di intervento sull'ambiente ha portato alcuni a formulare seriamente l'ipotesi che sarebbe molto meglio rinunciare a qualsiasi tipo di pianificazione e di pianificatori, riferendo questo non solo agli speculatori edilizi che non tollerano limiti al loro «diritto» al massimo profitto, ma anche ai professionisti più seri e impegnati. In Inghilterra uno di questi gruppi ha lanciato una proposta dal nome «Aboliamo i piani regolatori: un esperimento nella libertà». Perché non lasciare, si chiedono, che sia la gente ad organizzare l'ambiente in cui deve vivere? E scrivono:

Il concetto attuale di pianificazione (urbana e non) si è rivelato un'assurdità. Tutto quello che abbiamo è un bel mucchio di buone intenzioni, ma quanto valgano queste buone intenzioni non lo possiamo sapere... Come ha sottolineato Melin Webber, l'urbanistica è l'unica dottrina che, pretendendo di essere scienza, consideri realizzato un progetto quando è stato semplicemente completato sulla carta. Molto raramente si può controllare se il progetto risponde realmente alle esigenze in base alle quali era stato concepito e, nel caso questo avvenga, non si può verificare se la differenza abbia implicato un miglioramento o un peggioramento[3].

A riprova di questo assunto, citano una serie di casi da cui risulta come caratteristiche dell'ambiente fisico che noi oggi apprezziamo siano state il frutto non di un progetto architettonico ma delle circostanze più diverse e imprevedibili, o comunque non previste da nessun urbanista. Buona parte dell'urbanistica, aggiungono, si basa su criteri elitari e aristocratici. Un'analisi più approfondita di questi problemi è stata condotta da Richard Sennet nel suo libro The Uses of Disorder (Gli usi del disordine), del quale un recensore ha scritto che «è iniziato con quest'opera il processo di ridefinizione dell'anarchismo ottocentesco in base alle esigenze del secolo in cui viviamo». Numerosi filoni di pensiero convergono in questo studio su «identità personale e vita nelle città». Dallo psicologo Erik Erikson viene ripresa la distinzione tra adolescenza, caratterizzata dalla ricerca di un'identità idealizzata come tentativo di superare ogni sofferenza e insicurezza, e la maturità reale, che implica la capacità di accettare la diversità e il disordine. Sennet osserva poi che nella società americana contemporanea l'individuo resta bloccato a uno stadio adolescenziale a causa della grossolana semplificazione della vita urbana che si verifica quando gruppi di persone, ovviamente benestanti, si rifugiano in centri residenziali privati nei sobborghi, fuggendo dalla complessità della città, con i suoi problemi di differenze sociali e culturali, verso una sorta di «comunità idealizzata». Inoltre, Sennet sottolinea che la

pianificazione urbana come è stata concepita finora - con tecniche quali la suddivisione in zone e l'allontanamento dei «residenti non-omogenei» - ha favorito questo processo, specialmente in quanto si è soliti assumere una prefigurazione ideale del futuro come criterio per orientare gli investimenti e le realizzazioni del presente.

Questo vuol dire cercare di indovinare le esigenze di tipo sociale e ambientale che potranno avere in futuro una città o una comunità, per poi preparare questo stato futuro utilizzando le energie e gli investimenti del presente. Questo tipo di procedimento incontra di solito lo scetticismo degli studenti di urbanistica, i quali obiettano che non è possibile fare previsioni attendibili sul tipo di vita della gente, dal momento che la vita di una società è fatta soprattutto di sviluppi imprevedibili. Di solito i docenti di urbanistica rispondono che ogni progetto è destinato ad essere modificato nel corso della realizzazione, in quanto questa analisi prefigurante ha più la caratteristica di delineare delle condizioni ideali che quella di indicare soluzioni definitive.

Ma gli avvenimenti degli ultimi anni hanno mostrato che molto raramente gli urbanisti si rassegnano ad accettare delle correzioni. Gli architetti responsabili della progettazione autostradale o di piani di risanamento urbano hanno reagito mettendosi subito sulla difensiva di fronte alle critiche avanzate da comunità di senza-casa o da altri gruppi sociali, interpretandole come minacce alla integrità dei loro progetti e non come una naturale collaborazione nello sforzo comune di ristrutturazione sociale. Ogniqualvolta i diretti interessati esprimono anche la più cauta opinione riguardo ai cambiamenti che un progetto porterà nella loro vita, i pianificatori non sanno far altro che irrigidirsi sulla difensiva, interpretando l'opposizione o il dissenso espresso dai cittadini in termini di «interferenza», «boicottaggio», «interruzione dei lavori». Avviene insomma che gli urbanisti considerino il loro progetto, la loro ipotesi prefigurante il futuro, più «vero» delle vicende reali della storia, dei mutamenti non previsti che si collocano nel tempo reale della vita umana[4].

La terapia che Richard Sennet propone per porre riparo alla crisi delle città statunitensi è un rovesciamento di tendenze, che permetta di «crescere oltre l'identità idealizzata». Ci vorrebbero città in cui la gente sia costretta al confronto reciproco: «Non ci dovrebbe essere alcuna vigilanza da parte della polizia, né qualsiasi altra forma di controllo centrale. Tutte le attività sociali, dalla scuola al rinnovamento urbano, dovrebbero essere realizzate attraverso l'azione comune dei membri della collettività o, meglio ancora, attraverso una

conflittualità esplicita e nonviolenta all'intemo della città». Conflittualità nonviolenta? Certo, perché Sennet sostiene che, nelle moderne città capitalistiche, all'aggressività e ai conflitti è negato ogni altro sbocco che non sia la violenza proprio per l'impossibilità di confronti personali. (Gli appelli al mantenimento della legge e dell' ordine si fanno tanto più forti quanto più una comunità si sente isolata - nei sobborghi di una città americana - dal resto del tessuto sociale). L'esempio più chiaro che spiega come si generi la violenza, scrive ancora Sennet, «è dato dalle pressioni che convergono sulla polizia in una grande città. Ci si aspetta che i poliziotti si comportino come burocrati addetti al mantenimento dell'ordine», ma «una società che si raffiguri la risposta legale al disordine come una forza coercitiva impersonale, prepara solo spaventose esplosioni di violenza poliziesca». Al contrario, la città anarchica che egli immagina, «costringendo gli uomini a dirsi in faccia quello che pensano l'uno dell'altro allo scopo di creare un qualche modello comunemente riconosciuto di compatibilità», non porta a un compromesso estrinseco tra ordine e violenza, ma a un modo di vita totalmente diverso in cui la gente non deve più scegliere tra queste due possibilità.

Un potere realmente «decentralizzato», tale cioè da costringere ognuno ad entrare in contatto con le persone intorno a lui, in un ambito che mantiene le differenze, porta a un cambiamento essenziale nel carattere del controllo reciproco, porta cioè al rifiuto di regolamentare i conflitti. In molti casi, ad esempio, dovrebbe essere evitato qualsiasi intervento della polizia: la responsabilità di risolvere i problemi e i conflitti che nascessero in un quartiere dovrebbe ricadere sulle persone più direttamente interessate. La previsione che un qualsiasi «turbamento dell'ordine» debba necessariamente degenerare in una spirale di violenza non è realistica, nasce dal non aver mai sperimentato situazioni in cui si esprima liberamente la conflittualità. Finché gli uomini non avranno imparato per diretta esperienza che la soluzione dei conflitti non può essere delegata alla polizia, il loro stesso atteggiamento favorirà, senza che se ne rendano conto, la polarizzazione e l'escalation dei conflitti in violenza. E questo è vero tanto per chi, come i gruppi studenteschi di sinistra, teme di subire le rappresaglie della polizia, quanto per chi sente la polizia «dalla sua parte»[5].

È cambiato anche il compito degli urbanisti. «Invece di formulare progetti in relazione a comunità urbane astratte, i pianificatori dovranno impostare il loro lavoro tenendo conto delle componenti reali della struttura urbana, delle classi sociali, dei gruppi etnici. Non potranno più avere la pretesa di decidere del

futuro altrui; la gente può maturare solo se è attivamente impegnata a indirizzare e dar forma alla propria vita sociale».

L'attenzione si sposta dalle distanti autorità pianificatrici alle associazioni locali; la diffusione e la crescita qualitativa di queste associazioni sembrano indici positivi di uno sviluppo nella direzione dell'anarchia urbana descritta da Sennet. Ci sono già, sia negli Stati Uniti sia in Inghilterra, esempi di gruppi di cittadini (senza alcun riconoscimento giuridico) che hanno portato avanti i loro piani di edilizia, praticabili al pari di quelli delle autorità locali, ma che rispondono molto di più alle esigenze dei destinatari e che, perfino nelle condizioni attuali, hanno ottenuto finanziamenti. Un obiettivo più avanzato è la creazione di consigli di quartiere, che dovrà poi permettere agli abitanti di assumere il reale controllo dei servizi del quartiere. E infine, c'è il progetto di una federazione tra i diversi consigli.

Potrebbe sembrare paradossale il contrasto tra l'indifferenza e lo scarso afflusso alle urne, che caratterizzano di solito le elezioni locali, e il vasto sostegno ed interesse che riesce a catalizzare intorno a sé un gruppo comunitario di intervento su problemi specifici, impegnato soprattutto a confrontarsi con le autorità locali. Da un punto di vista anarchico non è affatto sorprendente. L'amministrazione comunale, con i suoi contrasti di linea politica tra i partiti estranea ai problemi dei quartieri, in mano a burocrati di professione i quali, come ha detto Chris Holmes, gestiscono ogni cosa in modo da rendere impotente qualsiasi iniziativa locale, è l'erede naturale del paternalismo ottocentesco dei grandi proprietari terrieri. Le associazioni comunitarie, che nascono da interessi reali relativi a problemi concreti, operano sempre a un livello di rapporto diretto all'intemo di piccoli gruppi, ed è questa la ragione per cui sono investiti da una sorta di legittimazione popolare.

Ioan Bowen Rees, nel suo libro Government by Community (Un governo comunitario), confronta le caute raccomandazioni sulla partecipazione dei cittadini alla pianificazione, presenti nel Rapporto Skeffington, con la pratica corrente in Svizzera: «Hanno cominciato ad occuparsi dei problemi delle collettività in assemblee di villaggio, anzi di parrocchia, in cui votavano i propri piani regolatori ed approvavano il proprio progetto di sviluppo». Per chi è abituato a considerare la pianificazione come un'operazione su vasta scala, sembra difficile che si possano ottenere dei risultati positivi in queste condizioni. A tal proposito Bowen Rees spiega che «in Svizzera nessuna

comunità è troppo piccola o priva di importanza. Questo vuol dire che anche un piccolo comune può — e in alcuni casi questo è realmente avvenuto - impedire che sia costruita un'autostrada. E che un piccolo comune può — e anche questo è avvenuto — fronteggiare con le sue sole forze la stagnazione economica. D'altronde perché non potrebbe? E il risultato di questo non è né il caos né la povertà»[6].

L'idea di una pianificazione e di una amministrazione sociale che si attuino mediante una struttura decentralizzata formata da comunità autonome non è certo un'idea nuova, rappresenta anzi la ripresa di qualcosa di molto lontano nel tempo. Walter Ullmann ha osservato che i comuni medievali «rappresentano un chiaro esempio di collettività in grado di governarsi autonomamente», in cui «per sbrigare gli affari era l'intera collettività che si riuniva... l'assemblea non era 'rappresentativa' della totalità dei cittadini, era la totalità». Descrive anche i contrasti tra le federazioni di comuni autonomi e le autorità centrali:

Non è difficile immaginare che i comuni, le communitates, divenissero il bersaglio di un attacco da parte dell'establishment. In alcuni casi la qualifica di «comune» fu considerata sinonimo di abuso... È comprensibile che, al fine di conservare la loro autonomia, le città formassero delle alleanze, chiamate anche conjurationes, o delle leghe con altre città. La caratterizzazione in senso populista della città tendeva forse a sviluppare un certo spirito rivoluzionario, diretto contro coloro che esercitavano l'autorità[7].

Ci fu un periodo, nei primi anni di vita degli Stati Uniti, in cui era centrale l'importanza del Town Meeting, cioè l'assemblea dei cittadini. Thomas Paine scrive: «Nei due anni successivi all'inizio della guerra di indipendenza, e in molti Stati per un periodo più lungo, non c'era alcuna forma stabile e ufficiale di governo. I vecchi governi erano stati aboliti e il Paese doveva riservare tutte le sue energie alla difesa, e non era quindi in grado di affrontare il problema di insediare nuove strutture governative. Ma ciò nonostante, durante questo intervallo l'ordine e l'armonia sociale non furono violati più che in qualsiasi altro Stato europeo»[8]. A questo proposito Staughton Lynd commenta: «Nella storia degli Stati Uniti la ribellione contro le istituzioni ereditate dal passato non si basava su un semplice 'anti-istituzionalismo'. Nella tradizione rivoluzionaria americana si conservava il sogno, implicito o anche esplicito, di una società intesa come federazione spontanea di organismi locali, ricreata

costantemente dal basso ad opera di quelli che Paul Goodman chiama ‘una serie continua di singoli atti costituzionali’»[9].

La riscoperta di un tipo di organizzazione che decentralizzi il potere investendone le singole comunità, come reazione agli insuccessi di una direzione centralizzata e burocratica, potrebbe segnare la ripresa di questa tradizione. Dal momento che, in questa fase iniziale, la riscoperta avviene nell’ambito di una società dominata dall’amministrazione burocratica, non possiamo evitare le difficoltà e le delusioni di un’organizzazione comunitaria non basata su un potere reale delle comunità, di riunioni collettive come surrogato di una reale azione collettiva. A Bamsbury, un quartiere settentrionale di Londra, alcuni gruppi di pressione sono riusciti a far deviare il traffico nei quartieri operai limitrofi in cui erano inferiori le capacità di iniziativa popolare. Si potrebbe ricordare a questo proposito la battuta di un esperto in problemi del traffico, Colin Buchanan: «Bloccate alcune strade, e poi state a vedere quello che succede»[10].

Un architetto americano, Sherry Amstein, ha ideato una «scala di partecipazione»[11] come metodo per verificare la genuinità delle proposte che prevedono una partecipazione della comunità nella pianificazione. I gradini di questa scala sono:

controllo dei cittadini

potere delegato

collaborazione

imbonimento

consultazione

informazione

terapia

manipolazione

La scala di Amstein è un mezzo efficace per valutare ed eventualmente ridimensionare qualsiasi concezione della partecipazione. Ad esempio, il

Rapporto Skeffington, specialmente se consideriamo la sua traduzione in pratica, arriva soltanto al terzo o quarto livello della scala. Il suo obiettivo centrale è infatti educare il pubblico a una maggior comprensione delle autorità pianificatrici. Lo dice e- splicitamente: «Riteniamo che il dare informazioni e quindi opportunità di partecipazione conduca progressivamente a una maggiore comprensione reciproca e a una maggiore collaborazione, e non a un crescendo di dispute». Ma per risalire i gradini della scala di Amstein verso un completo controllo dei cittadini abbiamo bisogno proprio di un crescendo di dispute.

Note al capitolo

1. Philip Mairet, Patrick Geddes, Londra 1969.

2. Town and Country Planning Act, 1968 e People and Planning: Report of the Committee on Public Partecipation in Planning (Rapporto Skeffington), Londra 1969.

3. Raymond Banham, Peter Hall, Paul Barker e Cedric Price, Non-Plan: An Experiment in Freedom, «New Society», 20 marzo 1969.

4. Richard Sennet, The Use ofDesorder: Personal Identity and City Life, New York 1970, Londra 1971.

5. Ibidem.

6. loan Bowen Rees, Government by Community, Londra 1971.

7. Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages, Londra 1961 e 1966 (trad, it.: Princìpi di governo e politica nel Medioevo, Il Mulino, Bologna 1983).

8. Thomas Paine, The Rights of Man, parte II, cap. 1 (trad, it.: diritti dell'uomo, Editori Riuniti, Roma 1978).

9. Staughton Lynd, Intellectual Origins of American Radicalism, New York 1968, Londra 1969.

10. Colin Buchanan, riportato in «The Sunday Times» del 25 settembre 1966.

11. Sherry R. Amstein, A Ladder of Citizen Partecipation in the USA, «Journal of the American Institute of Planners», luglio 1969 e «Journal of the Royal Town Planning Institute», aprile 1971.

COSTRUTTORI, INQUILINI E SENZA-CASA

In inglese la parola housing può essere nome o verbo. Quando è un nome si riferisce a una merce o prodotto, la casa. Il verbo to house descrive il processo o l'attività dell'abitare...

Il problema degli alloggi viene impostato sulla base di criteri materiali oggettivi, e il valore di una casa viene giudicato in base alla quantità materiale di utili ad essa connessi, cioè il profitto o il valore netto. Dal punto di vista di un pianificatore centrale, di un pubblico amministratore o di un funzionario alla progettazione, queste sono verità che si affermano da sé...

Considerando coloro per i quali abitare è un'attività, queste conclusioni sono assurde, in quanto non tengono conto della necessaria distinzione tra ciò che le cose sono, dal punto di vista materiale, e la funzione che esse svolgono nella vita della gente. Questa cecità, che è comune a tutte le istituzioni della società contemporanea, spiega l'insensata distruzione di case «non regolamentari» o di slums, quando gli abitanti non hanno un altro luogo in cui vivere se non le restanti baracche, a meno che non li si voglia costringere ad ammassarsi, come negli slums, nelle abitazioni «regolamentari». Questa cecità spiega anche la

mostruosità dei progetti «a basso costo» (che si scopre molto spesso avere costi altissimi per lo Stato e per gli sfortunati «beneficiari»).

John Tumer, Housing as a Verb

La nostra è una società nella quale, in ogni campo, a prendere le decisioni, a esercitare controlli, a limitare le scelte, è sempre un gruppo ristretto di persone, mentre la stragrande maggioranza della gente può solo accettare quelle decisioni, sottoporsi al controllo, restringere il proprio campo d'azione nei limiti delle scelte impostele dall'esterno. In nessun caso questo è vero come nel campo delle abitazioni. Quello di avere una casa è uno dei bisogni primari dell'uomo, che nel corso della storia e in ogni parte del mondo i popoli hanno soddisfatto con le proprie forze, usando i materiali che si trovavano a portata di mano, con forme di lavoro spesso collettive. In ogni parte del globo l'architettura locale, meravigliosamente ricca di risorse, è una testimonianza dell'ingegnosità di popolazioni che hanno saputo utilizzare ogni sorta di materiali: legno, paglia, erba, foglie, pelli, pietre, argilla, ossa, terra, fango e financo la neve. Consideriamo gli igloo: garantiscono il massimo di difesa dagli agenti atmosferici con il minimo sforzo. Costo dei materiali e del trasporto: zero. Fatti solo di acqua. Naturalmente anche gli eschimesi oggi vivono, con i contributi della previdenza, in piccoli slums nordici. Ormai l'uomo, come dice N. J. Habraken, «non si procura più un'abitazione, all'abitazione viene destinato da forze esterne»[1].

Anche oggi comunque «un terzo della popolazione mondiale provvede a costruire la propria dimora personalmente, talvolta in mancanza di interventi del governo o di specialisti, tal'altra proprio in contrasto ad essi»[2]. Nei Paesi altamente industrializzati, quanto più si sviluppa la tecnologia e quanto più si complicano le procedure di finanziamento nel campo dell'edilizia, tanto più il «problema» si presenta di difficile soluzione. Sia in Inghilterra sia negli Stati Uniti, nonostante i massicci stanziamenti di fondi pubblici per l'edilizia, non si è stati in grado di risolvere i problemi degli strati più poveri della popolazione.

Nei Paesi del Terzo mondo, il gigantesco processo di urbanizzazione iniziato vent'anni fa ha portato alla crescita di vasti insediamenti abusivi periferici, intorno ai centri urbani preesistenti, abitati dai cittadini «invisibili», quelli che ufficialmente non risultano esistere per le autorità municipali. Pat Crooke sottolinea che le città crescono e si sviluppano a due livelli, quello ufficiale e

teorico e quello concreto, non ufficiale; e aggiunge che la maggior parte degli abitanti delle città latinoamericane sono cittadini «abusivi», la cui sussistenza si basa su una «economia popolare» esterna alle strutture finanziarie e istituzionali della città. Diamo qui di seguito la descrizione che Barbara Ward ci fa di queste città illegali, chiamate colonias proletarias in Messico, barriadas in Perù, gourbivilles in Tunisia, bustees in India, gecekondu in Turchia, ranchos nel Venezuela:

Andando dall'aeroporto in vetro-cemento neofunzionale di una qualsiasi grande città al più moderno albergo, sempre in vetro-cemento, capita inevitabilmente di attraversare uno di quei settori in cui sono condannati a vivere la metà, o anche più, dei residenti nelle città.

Percorrendo un'autostrada, a volte li si scorge a lato di un viadotto. Guardando in basso, oltre la cappa di fumo delle pentole che bollono nei cortili, si ha la fugace visione di una distesa di casupole di paglia, laterizi o lamiere, addossate l'una all'altra per chilometri, con una rete di stradine serpeggianti. In altri casi la strada attraversa la baraccopoli e per un attimo il visitatore scorge le fila interminabili di casupole; vede le buche, il fango, l'immondizia dei vicoli, scarne galline che razzolano tra i rifiuti; frotte di bambini seminudi, coi capelli arruffati, gli occhi spenti, le gambe sottili, e sopra di loro le patetiche fila di stracci e di indumenti sgualciti, stesi ad asciugare tra gli alberi rachitici[3].

Così appaiono al visitatore. I cittadini ufficiali non si accorgono neppure delle città invisibili. Ma è questa l'impressione anche di chi vi abita, di chi si costruisce una casa da sé, come per aggrapparsi alla vita e all'economia urbana? Il punto di vista ufficiale - dei funzionari municipali, dei governi, dei giornalisti e delle agenzie intemazionali - descrive questi insediamenti come serbatoi di ogni genere di crimine, vizio, malattia, come retroterra della disgregazione della famiglia e della società. Come potrebbe essere altrimenti, dato che sono sorti senza sanzione ufficiale, senza pubblici finanziamenti, e addirittura in seguito ad occupazione abusiva del suolo? La realtà comunque è ben diversa.

Dieci anni di lavoro nelle barriadas peruviane indicano che questa opinione è totalmente infondata: per quanto serva ben consolidati interessi politici e burocratici, non ha alcun rapporto con la situazione reale... Ci troviamo di fronte non a caos e disorganizzazione, ma ad occupazioni del suolo pubblico altamente organizzate, in grado di fronteggiare la violenta opposizione da parte

della polizia; a un'organizzazione politica interna, con elezioni annuali, che consente a migliaia di persone di vivere insieme in modo ordinato senza pubblici servizi o sorveglianza poliziesca. Le casupole di paglia costruite durante le occupazioni vengono sostituite il più rapidamente possibile con costruzioni di mattoni e cemento, con un investimento complessivo di milioni di dollari, tra materiali e manodopera. Tassi di occupazione, salari, alfabetizzazione e livello di istruzione sono tutti più elevati di quelli dei ghetti al centro delle città (dai quali appunto molti abitanti delle barriadas sono fuggiti) e più elevati della media nazionale. Criminalità, delinquenza giovanile, prostituzione e giochi d'azzardo sono poco diffusi, se si eccettuano i piccoli furti, l'incidenza dei quali comunque è probabilmente inferiore che in altre zone della città[4].

Un resoconto del genere si potrebbe fare per la maggior parte degli insediamenti abusivi. Gli autori, John Tumer e William Mangin, si pongono un naturale quesito: è possibile esportare la barriada - una comunità sviluppatasi autonomamente in seguito a massicce migrazioni di poveri — per esempio negli Stati Uniti? «Alcuni osservatori, avendo notato che i governi di Perù, Brasile, Cile, Turchia, Grecia e Nigeria sembravano favorire il movimento delle barriadas come mezzo per risolvere questi stessi problemi, suggeriscono che anche gli Stati Uniti potrebbero fare lo stesso. In realtà, il ruolo principale svolto da quei governi nella formazione delle barriadas è consistito nella loro incapacità di opporsi all'occupazione di massa della terra. Semplicemente non sono abbastanza forti, né garantiti dalla loro stabilità, per potersi opporre con la forza alle occupazioni. Negli Stati Uniti il governo è ben saldo e riuscirebbe a sventare tentativi del genere. Oltretutto, ogni pezzo di terra è proprietà di qualcuno, di solito con una certificazione incontestabile...»[5]. Essi ricordano inoltre l'insegnamento che si può trarre da Culture of Poverty (La cultura della povertà) di Oscar Lewis: e cioè che non basta alloggiare la gente in case popolari per frenare il processo di emarginazione economica di cui sono vittime, mentre «quando si muove autonomamente, si impadronisce della terra e costruisce le proprie abitazioni e le proprie comunità, questo porta a risultati interessanti». La testimonianza di Lewis mostra come furono distrutti molti legami sociali, al pari di una «sicurezza economica precaria ma reale», con il trasferimento dalle comunità liberamente createsi a San Juan ai complessi di case popolari. «Gli affitti e l'investimento iniziale sono alti nei caseggiati popolari, proprio quando la famiglia è meno in grado di sostenere delle spese. E inoltre, le case popolari, progettate da architetti, urbanisti ed economisti che

non si sognerebbero minimamente di abitarvi, non sono in grado di esercitare alcuna attrattiva su coloro ai quali sono destinate»[6].

Negli Stati Uniti, concludono Turner e Mangin, gli interventi che dovrebbero aiutare i poveri, alla luce dell'esperienza peruviana, sembrano in realtà non avere altro effetto che mantenerli in quelle condizioni.

I poveri dei Paesi del Terzo mondo, potendo agire anarchicamente perché non ci sono autorità in grado di impedirlo, conservano tre delle libertà fondamentali che sono negate al proletariato dei Paesi ricchi. Come dice John Turner, è loro consentito scegliersi la comunità in cui vivere, amministrare le proprie risorse, determinare il proprio ambiente fisico. Nei Paesi industrializzati, ogni pezzo di terra è proprietà di qualcuno, che ha la legge e la polizia totalmente dalla sua parte. I regolamenti edilizi e la legislazione urbanistica vengono applicati in modo rigido, tranne che per gli imprenditori, che possono pagare architetti e mediatori abbastanza scaltri da aggirarli, oppure possono scendere a patti con le autorità.

Anche la storia inglese è ricca di esperienze significative a questo proposito. Per quel che riguarda esempi di sconfitta del diritto di proprietà, la nostra storia ne è piena. Se torniamo indietro nel tempo, tutti i nostri antenati sono stati occupatori abusivi. Ci sono stati quasi costantemente movimenti che sostenevano il diritto a un appezzamento di terreno. Nel diciassettesimo secolo, un senza-casa poteva appellarsi alla Quarter Session (Corte trimestrale) che, con il consenso del comune, accordava l'autorizzazione a costruire una casa su un piccolo pezzo di terra di pubblica proprietà.

All'epoca del Commonwealth, il movimento dei Diggers rivendicò questo diritto, a George's Hill vicino a Weybridge, e le loro case furono date alle fiamme dalle truppe di Cromwell. Tra gli episodi non ricordati della nostra storia, ci saranno moltissimi esempi di occupatori abusivi abbastanza furbi da lasciar credere di avere un qualche diritto alla proprietà della terra. E moltissimi sono i casi di furto della terra comune da parte dei ricchi e dei potenti. Se cerchiamo esempi di costruzione delle case da parte della stessa popolazione, le self-build housing societies (associazioni per l'auto-costruzione di case) sono un fatto di oggi.

Per quel che riguarda l'applicazione di forme di azione diretta nel settore della lotta per la casa, a parte il movimento di occupazione del 1946, gli

scioperi di massa dell'affitto, come quello di Glasgow nel 1915 o delle aree orientali di Londra nel 1938 sono gli esempi più notevoli, e ancor di più ce ne saranno in futuro.

Al tempo della campagna per le occupazioni del 1946, tentai di definire gli stadi o le fasi attraverso i quali passano di solito nel loro sviluppo tutti i movimenti di base per la casa in una situazione non rivoluzionaria. Primo, l'iniziativa, cioè l'azione individuale o la decisione che dà inizio alla campagna, la scintilla che incendia la prateria. Poi il consolidamento, quando il movimento si è allargato a tal punto da costituire una minaccia per i diritti di proprietà, raggiungendo al contempo dimensioni abbastanza consistenti da garantirgli di non esser spazzato via dalle autorità. Terzo, il successo, quando le autorità sono costrette a concedere ciò che il movimento ha conquistato. Infine, l'azione ufficiale, di solito intrapresa controvoglia dalle autorità, per placare la domanda popolare, o per integrarla in dinamiche interne ai loro progetti[7].

L'obiettivo della campagna del 1946 fu l'occupazione su larga scala di campi militari rimasti inutilizzati alla fine della guerra. Cominciò nel maggio di quell'anno, quando alcune famiglie di senza-casa del Linconshire occuparono un accampamento vuoto, e si diffuse con la rapidità di un incendio portando all'occupazione di centinaia di campi militari in ogni parte del Paese. A ottobre, 1.038 campi erano stati occupati da 40.000 famiglie in Inghilterra e Galles, e da circa 5.000 famiglie in Scozia. In quel mese, Aneurin Bevan, il ministro della Sanità responsabile dei piani governativi per l'edilizia popolare, accusò gli occupanti di «voler guadagnare indebitamente posizioni nella fila degli aventi diritto a una casa». In realtà, naturalmente gli occupanti si toglievano da quella fila, stabilendosi in edifici che altrimenti non sarebbero stati usati come abitazioni. A quel punto, improvvisamente, il ministro dei Lavori pubblici, che fino ad allora si era disinteressato della faccenda, si disse disposto ad offrire 850 campi al ministro della Sanità, e in tal modo le occupazioni vennero «ufficializzate».

Alcune delle originarie comunità di occupanti durarono per anni. Un centinaio di famiglie, che nel 1946 avevano occupato un campo denominato Field Farm, nell'Oxfordshire, riuscirono a restare unite e dodici anni più tardi vennero finalmente sistemate nel nuovo villaggio di Berinsfield, a poca distanza.

Un significativo resoconto sulle differenze tra gli occuanti «ufficiali» e quelli «non ufficiali» si trova in un articolo di giornale relativo alla vita in un campo del Lancashire dopo il primo inverno di occupazione:

Si può dire che esistano due campi all'interno del campo: gli occupanti ufficiali (cioè gente sistemata nelle baracche successivamente alla prima invasione) e gli occupanti non ufficiali (cioè i veterani, la cui permanenza era tollerata). Entrambi questi gruppi pagavano lo stesso affitto di 10 scellini alla settimana, ma questa è probabilmente l'unica analogia. Sulla base di affitti uguali ci si sarebbe aspettato che sia agli uni che agli altri fosse garantito un trattamento identico, cosa che invece non avvenne. Nelle baracche degli «ufficiali» furono costruiti muri divisori e installati impianti igienici: ecco le pecorelle. Le capre invece dovettero provvedere da sé.

Interessanti sono le osservazioni fatte da una giovane funzionaria della previdenza, incaricata del settore abitazioni. Durante una visita di ispezione riscontrava che le «capre» si erano messe al lavoro di buona lena, improvvisando muri divisori, fornendosi di tendaggi, dipingendo, verniciando con molto spirito d'iniziativa. Gli occupanti ufficiali, invece, se ne stavano seduti tristemente senza fare il minimo sforzo per migliorare la propria condizione, lamentandosi del proprio destino, anche se molti di loro fino a quel momento avevano vissuto nei ghetti più spaventosi. Non avrebbero preso alcuna iniziativa fino a che non fossero arrivati gli operai del comune, peraltro già molto occupati[8].

Questo resoconto evidenzia molto bene la differenza che corre tra le condizioni psicologiche legate a un'azione libera e spontanea e quelle prodotte da uno stato di dipendenza e di inerzia: la differenza tra chi assume l'iniziativa e coloro invece a cui le cose semplicemente succedono.

La più recente campagna di occupazioni in Inghilterra ha avuto origine dalla partecipazione della «sinistra libertaria» alle lotte degli anni Sessanta sulle condizioni dei centri di raccolta ufficiali per i senza-casa, in particolare alla lotta, portata avanti per un anno intero, per migliorare la situazione a King Hill nel Kent. «La lotta di King Hill cominciò spontaneamente tra i residenti del centro, e quando si unirono militanti esterni fu mantenuto come principio generale che fossero i senza-casa a prendere le decisioni e che gli attivisti

dovessero limitarsi a dare consigli, raccogliere informazioni, pubblicizzare la lotta e coagulare consensi; questo modello è rimasto valido per tutte le lotte successive»[9]. Dopo il successo della lotta di King Hill, il movimento dei senza-casa è passato all'occupazione di proprietà sfitte, per la maggior parte appartenenti alle autorità locali, che le avevano acquistate in vista di un'eventuale demolizione — per permettere miglioramenti stradali, oppure la costruzione di parcheggi e uffici comunali, o nel corso di trattative con gli imprenditori. Le autorità municipali si sono opposte, ricorrendo ai cosiddetti poliziotti privati e a guardie giurate per spaventare e intimidire gli occupanti. Le stesse autorità hanno anche deliberatamente distrutto degli edifici (e continueranno a farlo) per impedire le occupazioni abusive. Successivamente l'associazione londinese delle famiglie occupanti ha denunciato la situazione creatasi di fronte alla opinione pubblica, per costringere le amministrazioni comunali autonome a fornire sistemazioni a breve termine per le famiglie occupanti. In alcuni casi le autorità comunali, per evitare problemi, hanno semplicemente chiuso un occhio sull'esistenza degli abusivi.

Uno dei paradossi più incredibili, nella situazione abitativa britannica, è l'abisso che separa il proprietario-occupante dal locatario comunale. Quasi un terzo della popolazione vive in case o appartamenti di proprietà comunale, ma non c'è una sola proprietà che sia affidata alla gestione e al controllo degli abitanti, se si esclude un piccolo gruppo di cooperative edilizie. Il proprietario-occupante migliora e abbellisce la sua casa, anche se lo spazio-tipo e le caratteristiche strutturali sono spesso inferiori rispetto alle case modello del comune, di cui gli abitanti non sembrano essere soddisfatti né orgogliosi. Il locatario comunale è preda di una sindrome di dipendenza e risentimento, che è un inevitabile riflesso della sua situazione abitativa. La gente si preoccupa di ciò che è suo, di ciò che può trasformare, alterare, adattare e migliorare in base alle proprie esigenze. Deve poter agire sull'ambiente per renderlo e sentirlo veramente suo. Deve esserne responsabile in prima persona.

Con l'aumento di pressione sui locatari comunali determinato dai continui rialzi di affitto, a cui ci si può opporre solo attraverso forme di resistenza collettiva, crescerà anche l'esigenza di ottenere un cambiamento dello status di inquilini, nella direzione di una diretta assunzione del controllo. Il nostro approccio ai problemi comunali, ancora troppo succube dei retaggi del paternalismo ottocentesco, ha fatto sì che trascurassimo la richiesta più ragionevole, quella che gli inquilini possano rilevare direttamente le proprietà comunali. La storia, pienamente documentata, del caso-tipo di Oslo in

Norvegia può servirci da guida in questo campo. Tutto ebbe inizio dai problemi di uno dei caseggiati anteguerra, in condizioni disastrose, e dalla forte resistenza opposta dagli abitanti a un rialzo degli affitti, con cui si intendeva coprire il costo dei lavori di risanamento. In via sperimentale la proprietà fu affidata ad una cooperativa dì inquilini, e questa politica trasformò radicalmente sia la situazione della proprietà sia l'atteggiamento degli abitanti. Oggi tutta la politica edilizia di Oslo è basata su questo principio. Questa non è ancora l'anarchia, ma è certamente uno dei suoi ingredienti[10].

Note al capitolo

1. N. J. Habraken, Supports: an Alternative to Mass Housing, Londra 1972.
2. John C. Turner e Robert Fichter (a cura di), Freedom to Build: Dweller Control of the Housing Process, New York 1972.
3. Barbara Ward, Poor World Cities, Londra 1970.
4. William P. Mangin e John C. Turner, Benavides and the Barriada Movement, in Paul Oliver (a cura di), Shelter and Society, Londra 1969.
5. Ibidem.
6. Ibidem.
7. Colin Ward, The People Act, «Freedom», 24 agosto 1946.
8. The Squatters in Winter, «News Chronicle», 14 gennaio 1947.
9. Nicolas Walter, The New Squatters, «Anarchy», n. 102, agosto 1969.
10. Andrew Gilmour, The Sale of Council Houses in Oslo, Edimburgo 1971.

POSCRITTO AL CAPITOLO VII

La problematica di questo capitolo è stata trattata in modo assai più ampio da John C. Turner in Housing by People-. Towards Autonomy in Building Environments (trad, it.: L'abitare autogestito, Jaca Book, Milano 1978). Ed anche due miei libri successivi a questo se ne occupano ulteriormente: si tratta di Tenants Take Over (Architectural Press, Londra 1976) e Talking Houses (Freedom Press, Londra 1990).

FAMIGLIA CHIUSA E FAMIGLIA APERTA

Nella scelta del partner cerchiamo di ritrovare i rapporti gratificanti della nostra infanzia, e vogliamo nello stesso tempo essere risarciti per tutte le fantasie rimaste da sempre inespresse. Quindi per molti la scelta di un partner comporta il tentativo di recitare una data parte legata a un suo personale repertorio di fantasie; e dal momento che spesso due persone hanno questa stessa esigenza, ma di rado lo stesso tipo di fantasie, ne può risultare un duello tra due registi rivali. Ci sono uomini, come ha raccontato di sé Stanley Spencer, che hanno bisogno di due donne complementari, e donne che hanno bisogno di due uomini complementari, o comunque può esservi il bisogno di due oggetti d'amore complementari. Se di fronte a questo insistiamo nel riaffermare che, innanzi tutto, ciò è immorale o «infedele» e che, anche qualora avvenga, è doveroso che ogni oggetto d'amore insista sul proprio diritto alla esclusività, non facciamo che rendere molto più difficile una situazione che non lo sarebbe stata affatto,o che comunque lo sarebbe stata molto meno, se a ognuno fosse stato possibile risolverla sulla base delle proprie esigenze.

Alex Comfort, Sex in Society

La rivoluzione sessuale che tanti progressi ha fatto nel nostro tempo è una rivoluzione essenzialmente anarchica, in quanto implica il rifiuto di attribuire un qualsiasi valore e autorità alle regole che lo Stato o le varie istituzioni religiose vorrebbero imporre agli individui. E possiamo affermare che se ha fatto tanti progressi non è certo a causa di quella «disgregazione della famiglia» che i moralisti (abbastanza a sproposito) sembrano vedere

dovunque, ma perché nella società occidentale un numero sempre crescente di persone decide di condurre la propria vita sessuale secondo i propri criteri. Coloro che hanno profetizzato terribili conseguenze - bambini non voluti, epidemie di malattie veneree... - che risulterebbero dalla più ampia libertà sessuale di cui godono i giovani, sono di solito impegnati a preparare l'adempimento delle loro profezie opponendosi alla libera distribuzione di anticoncezionali ai giovani e a un atteggiamento verso il problema delle malattie veneree che elimini ogni mistificazione e ogni marchio di infamia.

Lo Stato ha ereditato dalla Chiesa il suo codice ufficiale in materia sessuale, ma è diventato sempre più difficile mantenerlo visto il progressivo declino dei presupposti ideologici su cui si basava. Alcuni teorici anarchici, da Emma Goldman a Alex Comfort, hanno sottolineato la connessione esistente tra repressione sessuale e repressione politica; e anche se sembra troppo ottimistico pensare, come fanno alcuni, che la liberazione sessuale stia aprendo la strada alla liberazione politica ed economica, è indubbio che per i singoli individui abbia allargato la strada verso la felicità. Se osserviamo la grande varietà di comportamenti socialmente riconosciuti e di legislazioni in materia sessuale, riscontrabili in periodi diversi e in Paesi diversi, risulta evidente che non esiste una base naturale immutabile per un codice di comportamento sessuale. L'omosessualità maschile è diventata un «problema» da quando è stata fatta oggetto di regolamentazione legislativa. L'omosessualità femminile non è mai stata un problema solo perché i legislatori (maschi) ne hanno sempre ignorato l'esistenza. È divertente considerare la trattazione legislativa delle cosiddette perversioni: «Chi sa spiegare per quale ragione il coito anale in Scozia sia legale tra uomo e donna, e illegale tra uomo e uomo? E perché in Inghilterra sia considerato invece illegale tra uomo e donna, e legale tra due uomini purché entrambi maggiorenni?»[1].

Le sottigliezze legali escogitate nel tentativo di rendere più razionale la legislazione in materia sessuale ne rendono più evidente il carattere di assurdità. Ma questo significa che non esiste alcun codice razionale di comportamento in campo sessuale? No, soltanto è molto difficile individuarlo nel cumulo di norme irrazionali e di proibizioni irrilevanti con cui è stato confuso. Alex Comfort, che ha definito il sesso «lo sport umano più salutare e importante», ritiene che «attualmente tra le diverse culture varia molto meno il contenuto della sessualità che non la capacità individuale di goderne senza sensi di colpa». Egli formula due comandamenti o precetti morali riguardo al comportamento sessuale: «Non sfruttare i sentimenti di un altro» e «non

causare mai la nascita di un bambino non voluto». L'averli definiti «comandamenti» diede lo spunto a un'obiezione, formulata da Maurice Carstaire: perché mai egli, pur essendo anarchico, aveva prescritto delle regole? Comfort rispose che una filosofia della libertà esigeva livelli molto più alti di responsabilizzazione individuale che non la fede nell'autorità. Sottolineava inoltre che la mancanza di avvedutezza e l'irresponsabilità, che caratterizzano spesso il comportamento degli adolescenti odierni, è una conseguenza dell'aver prescritto un insensato dovere di castità invece di princìpi «immediatamente comprensibili e accettabili da qualsiasi giovane intelligente»[2].

Non bisogna certo essere anarchici per rendersi conto che la moderna famiglia nucleare risponde in modo inade- guato e soffocante ai bisogni naturali di avere una casa e dei bambini, imponendo tensioni intollerabili a molte delle persone che vi sono intrappolate. Edmund Leach ha scritto: «Lungi dall'essere la base di mia buona società, la famiglia, con la sua intimità soffocante e le sue segrete ferite, è la causa di tutte le nostre insoddisfazioni»[3]. David Cooper l'ha definita «l'ultima e più letale camera a gas della nostra società», e Jacquetta Hawkes ha detto che «è una struttura che pone delle spaventose pretese nei confronti degli esseri umani in essa intrappolati, che si trovano gravati dal peso della solitudine, da eccessive richieste, da carenze e tensioni»[4].

Certamente ad alcuni di noi sembrerà ancora la soluzione migliore, ma che alternative ci sono, aH'intemo di questa società, per tutti gli altri, il cui numero si può facilmente indovinare ponendosi la domanda: quante famiglie conosco che si possano dire felici?

Consideriamo, ad esempio, il caso di un Mario Rossi. Sulla base di un po' di serate felici trascorse in discoteca, egli stipula, di fronte allo Stato e/o a qualche ente religioso, un contratto matrimoniale con Maria, barattando l'impegno a vivere insieme tutta la vita con l'autorizzazione ad avere rapporti sessuali. Ipotizzando che abbiano risolto il problema di trovare un posto in cui vivere, osserviamoli un po' di anni più tardi. Mario si dibatte ogni giorno fra casa e lavoro, e si sente preso in trappola. Maria ha la stessa sensazione nella sua vita isolata e solitaria di casalinga, sprecata tra il lavandino e la lavatrice. E anche i bambini si sentono in una gabbia, e sempre di più man mano che crescono. Perché la mamma e il papà non si rendono conto che staremmo tanto

bene senza di loro? Non c'è bisogno di proseguire con questa storia, ognuno di noi la riconosce nel suo passato.

Se consideriamo le possibilità di realizzazione e felicità individuale, la famiglia attuale è certo meglio di quella ottocentesca e delle varie alternative di tipo istituzionale immaginate dagli utopisti autoritari. E inoltre, se è vero che al giorno d'oggi non ci sono più molti ostacoli al fatto che ognuno viva come gli pare, dobbiamo però tener presente che, nei fatti, ogni aspetto della società in cui viviamo è modellato a misura della piccola unità di consumo costituita dalla famiglia nucleare. Come si può trovare casa, ad esempio, se i piani comunali per l'edilizia non considerano le unità non standard e nel settore privato non vengono concessi mutui o prestiti alle comuni? I ricchi possono sfuggire alla trappola con l'espediente di pagare qualcun altro che si occupi dei bambini e delle faccende domestiche. Ma la maggior parte delle famiglie sono investite da una serie di funzioni che non sono in grado di assolvere. Accettiamo questo sistema solo perché, nella nostra società, non esistono alternative. E infatti gli unici casi, citati da Leach, in cui i bambini «vengono allevati nell'ambito di gruppi allargati, che fanno perno sulla comunità e non sulla cucina materna» sono il kibbutz israeliano e la comune cinese. Ma molte cose sono sul punto di cambiare anche da noi: c'è la crescita del movimento di liberazione della donna, che sottolinea come un presupposto dell'emancipazione femminile sia il superamento della famiglia nucleare, basata sull'oppressione della donna. Ci sono gli esperimenti di comuni o di gestioni domestiche collettive, che senz'altro nascono anche dalla necessità di suddividersi gli affitti sempre più alti, ma sono soprattutto una reazione al carattere di chiusura soffocante delle piccole cellule familiari.

Il fatto che esistano coppie infelici per la loro sterilità, quando in altre ci sono troppi bambini non voluti o trascurati, testimonia di quanto sia ancora forte la mistica della parentela biologica. Essa concorre inoltre ad alimentare quella tipica situazione che vede l'attaccamento morboso ei genitori ai figli, nei quali hanno investito gran parte del loro capitale emozionale, e il disperato tentativo dei figli di sottrarsi a questo amore troppo possessivo. «La vita familiare», scrive John Hartwell, «significa spesso un'atmosfera soffocante in cui i rapporti tra le persone sono ridotti a ima farsa, e in cui viene represso ogni barlume di creatività, considerato sintomo di devianza»[5]. Anche se siamo ancora lontani da un tipo di comunità in cui sia data la possibilità ai bambini di scegliere tra parecchie figure genitoriali quella a cui preferiscono legarsi, sono state però avanzate delle ipotesi interessanti, tendenti tutte al superamento

della famiglia tradizionale a vantaggio sia dei genitori sia dei figli. C'è la proposta avanzata da Paul e Jean Ritter di una «casa dei bambini» che colleghi da venticinque a quaranta famiglie per quartiere[6]; c'è l'idea di una «casa dei giovani» che Paul Goodman ha ripreso da una analoga istituzione presente presso alcuni popoli «primitivi»; e c'è il suggerimento, avanzato da eddy Gold, di Unità d'Abitazione Multiple che raccolgano varie famiglie[7]. Queste proposte non si basano affatto su un rifiuto di riconoscere le proprie responsabilità verso i bambini, implicano anzi un assunzione di responsabilità da parte dell'intera comunità ed implicano l'accettazione del principio, espresso da Kropotkin, che tutti i bambini sono nostri figli. Proposte di questo tipo vogliono inoltre favorire la responsabilizzazione dei bambini stessi nei confronti della comunità, superando una tipica carenza della famiglia tradizionale.

Le aspirazioni e i bisogni di ciascuno sono così diversi che sarebbe assurdo suggerire alternative stereotipate, come è assurdo che si esiga una conformità universale al modello ora esistente.

Da una parte dobbiamo constatare la deformazione caratteriale prodotta nel bambino dalle carenze della struttura familiare, che si manifestano ad esempio sotto forma di possessività o di perpetuazione forzata di un ambito di rapporti ormai inadeguato. Dall'altra, però, ci troviamo di fronte, nel caso dei bambini allevati in istituti, a un irreparabile impoverimento affettivo dovuto alla mancanza di rapporti personalizzati. Dal momento che tutti conosciamo il tipico ambiente familiare, permeato da rapporti affettivi casuali e in cui vengono suddivisi il lavoro domestico e la responsabilità, possiamo immaginare facilmente una gestione domestica collettiva in cui, oltre alla più ampia collaborazione nelle questioni pratiche, sia garantita ad ogni bambino, anche il più difficile, una quantità sufficiente di affetto e attenzione. Più importanti della struttura della famiglia sono le aspettative con cui vengono investiti i ruoli al suo interno. Il tiranno domestico della famiglia vittoriana poteva esistere solo perché gli altri componenti erano disposti a tollerarlo.

Significativo è lo slogan coniato tempo fa nell'ambito della pedagogia progressista: Generateli, amateli e lasciateli in pace. E questo, lo ripeto, non vuole essere un invito al disinteresse, sottolinea invece che ima buona metà dei guai e delle frustrazioni che una persona si trascina nell'adolescenza e nella vita adulta hanno le loro radici in quella insidiosa attenzione con cui, da bambini, sono stati circondati per indurli a comportarsi secondo quello che

altri ritenevano «il loro bene». Inoltre, la continua estensione del periodo di scolarità ritarda sempre più per i giovani il raggiungimento di una reale responsabilizzazione. Chiunque insegni in una scuola media superiore può osservare una notevole differenza tra i sedicenni che frequentano dei corsi di specializzazione professionale dopo il lavoro e i coetanei che sono ancora studenti a tempo pieno. In quei Paesi arretrati in cui non è stato ancora vietato il lavoro minorile salta all'occhio, nel panorama di super- sfruttamento, quella precoce maturità dei ragazzi che deriva dall'assunzione di responsabilità nel mondo reale. I giovani si trovano in un vicolo cieco: si abbassa l'età media della maturazione sessuale e del matrimonio (dal momento che la nostra società non lascia ancora molto spazio alle possibili alternative) e viene contemporaneamente ritardato il momento dell'inserimento nel mondo degli adulti (nonostante l'abbassamento, dal punto di vista giuridico, della maggiore età). Non c'è da stupirsi se tanti adulti sembrano così immaturi. La famiglia, lungi dall'essere un modello di società veramente permissivo, si limita ad ostacolare la crescita delle persone. Ma d'altro lato, il fatto che per una minoranza di giovani - una minoranza che peraltro è in aumento - i comportamenti e i ruoli sessuali stereotipati, che per secoli hanno oppresso i loro antenati, abbiano perso qualsiasi valore, sarà certamente ricordato in futuro come una delle acquisizioni più importanti del nostro tempo.

Note al capitolo

1. Ian Dunn, Gay Liberation in Scotland, «Scottish International Review», marzo 1972.

2. John Ellerby, The Anarchism of Alex Comfort, « Anarchy», n. 33, novembre 1963.

3. Edmund Leach, A Runaway World, BBC Reith Lectures, 1967.

4. Jacquetta Hawkes, in C. H. Rolph (a cura di), The Human Sum, Londra 1957.

5. John Hartwell, «Kids», settembre 1972.

6. Paul e Jean Ritter, The Free Family, Londra 1959.

7. Teddy Gold, The Multiple Family Housing Unit, «Anarchy», n. 35, gennaio 1964.

POSCRITTO AL CAPITOLO

Un recensore ha criticato questo capitolo perché rivendica la natura essenzialmente anarchica della rivoluzione nei costumi sessuali di questa seconda metà del XX secolo, in quanto secondo lui si tratterebbe semplicemente del risultato d'un passo in avanti d'ordine tecnico-chimico: la pillola contraccettiva. A sua volta, il mio traduttore in olandese ha lamentato l'assenza di un giusto apprezzamento della prospettiva femminista. A me non pare, tuttavia ammetto di avere detto troppo poco sui dilemmi libertà individuale/responsabilità parentale. Come ha detto la socialista inglese Sheila Rowbotham,

una campagna per la tutela dell'infanzia che rivendichi contemporaneamente la liberazione della donna e la liberazione del bambino rivela l'immediata tensione fra le due; essa richiede inoltre l'esistenza di ima società basata sulla cooperazione e la libera associazione.

DESCOLARIZZAZIONE

Dalla Relazione sul seminario che avrà inizio lunedì quattro agosto a Epsom nel Surrey, scrìtta nel 1783 da William Godwin, a Compulsory Miseducation (La diseducazione obbligatoria) di Paul Goodman (1964), l'anarchismo ha sempre ritenuto di svolgere un ruolo importante e rivoluzionario nel campo della pedagogia. E infatti, nessun altro movimento ha mai assegnato un posto tanto significativo, nei suoi scritti e nelle sue attività, a princìpi, concetti, esperimenti e pratiche pedagogiche.

Krimerman e Perry, Pattems of Anarchy

Perpetuare questa società è, in definitiva, la vera funzione sociale della scuola: è la funzione socializzante. La società assicura il suo futuro educando i bambini secondo il suo modello. Nelle società tradizionali il contadino alleva i figli insegnando loro a coltivare la terra, un capo insegna

loro a esercitare il potere, i sacerdoti tramandano le mansioni del loro ruolo. Nello Stato moderno, come scrive Frank MacKinnon, «il sistema scolastico è lo strumento di più ampia portata per condizionare la gente. Dall'età di cinque anni, tenta di dirigere lo sviluppo intellettuale e buona parte della maturazione sociale, fisica, ideologica di un individuo durante dodici anni o più del periodo cruciale dal punto di vista formativo»[1].

Volendo trovare un precedente storico, bisogna ritornare all'antica Sparta, tenendo presente una differenza di fondo, il fatto cioè che allora ricevevano un'istruzione solo i membri delle classi dominanti. L'educazione data a Sparta consisteva nell'addestramento militare e nel preparare i cittadini al loro ruolo,

fondato sulla sottomissione degli schiavi (gli iloti) che, numericamente prevalenti, sostenevano tutto il peso della produzione sociale. Nel mondo moderno, anche gli iloti devono ricevere un'istruzione, mentre l'equivalente delle guerre dell'antica Sparta è la concorrenza industriale e tecnologica tra gli Stati, che a volte è preludio alla guerra, a volte un suo prodotto. L'anno in cui cominciò a vacillare la vecchia supremazia inglese sui mercati mondiali fu anche l'anno in cui, dopo generazioni di litigi riguardo all'impostazione religiosa che avrebbe dovuto avere, venne introdotta l'istruzione elementare obbligatoria. E ogni miglioramento significativo rispetto all'Education Act del 1870 è stato apportato in concomitanza ad episodi non solo di rivalità commerciale ma anche di vera e propria guerra. In Inghilterra, le riforme del sistema scolastico del 1902, del 1918 e del 1944 sono state tutte una conseguenza della guerra. E ogni nuovo conflitto intemazionale, espressosi nei termini di operazioni militari o di semplice concorrenza sui mercati, ha avuto l'effetto, all'interno di tutti gli Stati implicati, di riaprire il problema della scala e dello scopo dei loro sistemi scolastici.

L'idea di una istruzione elementare gratuita, obbligatoria e universale è molto più antica del suo inserimento ufficiale nella legislazione inglese del diciannovesimo secolo. Martin Lutero rivolse un appello «ai Membri dei Consigli di tutte le Città della Germania, affinché istituiscano e mantengano scuole cristiane»; nel 1536, nella calvinista Ginevra, fu instaurata l'istruzione obbligatoria; il seguace scozzese di Calvino, John Knox, «fondò sia una

chiesa sia una scuola in ogni parrocchia». Nel Massachusetts puritano l'istruzione gratuita e obbligatoria fu introdotta nel 1647. La scuola ordinaria, nota Lewis Mumford, «contrariamente alla credenza comune, non è un recente frutto del democraticismo ottocentesco: è stata un elemento essenziale dei regimi assolutistico-burocratici... l'autorità centralizzata riprendeva tardivamente quel compito che era stato trascurato dai tempi in cui, nella maggiorparte dell'Europa, era stata distrutta la libertà municipa- e»[2]. In altre parole, dopo aver distrutto l'iniziativa locale, lo Stato cominciava ad occuparsi dei suoi interessi. L'istruzione obbligatoria è il prodotto storico di molteplici fattori: non solo dell'invenzione della stampa e della ascesa del protestantesimo e del capitalismo, ma anche della crescita degli stessi Stati nazionali.

Tutti i grandi filosofi nazionalisti del Settecento hanno affrontato il problema dell'educazione popolare. Tra questi, i due pensatori più significativi si

collocano su versanti opposti riguardo al problema dell ’organizzazione dell’istruzione: Rousseau in favore dello Stato, William Godwin contro di esso. Se ne\YEmilio Rousseau postula una educazione rigorosamente individuale (la società non vi ha alcuna parte, la vita del precettore è totalmente dedicata al povero Emilio), nel Discorso sull’economia politica del 1758 sostiene invece il principio dell’educazione pubblica «regolata da norme stabilite dal governo... Se i bambini sono allevati in comune in regime di eguaglianza, se sono imbevuti delle leggi dello Stato e dei princìpi della volontà generale... non c’è da dubitare che non apprendano a volersi bene tra loro come fratelli... a divenire un giorno i difensori e i padri della patria di cui tanto a lungo saranno stati i figli».

Nel suo Enquiry Concerning Politicai Justice {La giustizia politica) del 1793, William Godwin svolge ima critica radicale dell’idea di istruzione statale. Dopo aver riassunto gli argomenti generalmente portati a suo favore, che sono gli stessi di Rousseau, pone la domanda: «Se l’educazione della nostra gioventù sarà affidata interamente alla saggezza dei genitori, o alla casuale benevolenza di privati, non si avrà come necessaria conseguenza che alcuni saranno allevati alla virtù, altri al vizio, e altri ancora saranno totalmente trascurati?». Vale la pena di citare per esteso la risposta di Godwin, perché la sua voce solitaria, levatasi alla fine del diciottesimo secolo, ci parla con gli accenti degli attuali critici dell’istituzione scolastica:

> I danni di un sistema di istruzione pubblica derivano, in prima istanza, dal fatto che tutte le istituzioni dello Stato includono in sé l’idea di conservazione... l’educazione pubblica ha sempre speso energie nel sostegno del pregiudizio; insegna non il coraggio morale di portare ogni affermazione alla prova dell’esame, ma l’arte di sostenere princìpi che sono stati casualmente stabiliti in precedenza... Perfino nella insulsa istituzione delle scuole domenicali, i principali insegnamenti sono una venerazione superstiziosa della Chiesa anglicana, e l’inchinarsi a ogni persona che abbia un giubbetto elegante...In seconda istanza, l’idea di una scuola statale nasce da una scatta conoscenza della natura della mente umana. Qualsiasi cosa un uomo faccia per se stesso, questo è ben fatto; qualsiasi cosa il suo prossimo o il suo Paese si incarichino di fare per lui, questo è mede... Colui che studia perché desidera imparare, presterà attenzione agli insegnamenti che riceve e comprenderà il loro significato. Colui che insegna perché desidera insegnare, assolverà il suo compito con entusiasmo ed energia. Ma quando una istituzione

> politica si incarica di assegnare a ciascun uomo il suo posto, tutti svolgeranno le loro funzioni con indifferenza e passività...In terza istanza, il progetto di una scuola statale dovrebbe comunque essere combattuto nella previsione di una sua inevitabile dipendenza dal governo centrale... Il governo non perderà l'occasione di strumentalizzarla per rafforzarsi e perpetuare le sue istituzioni... Il loro scopo come organizzatori di un sistema di istruzione sarà senza dubbio analogo al loro scopo nell'esercizio del potere politico...[3]

> critici attuali dell'alleanza tra governo centrale e istituzioni scolastiche sarebbero senz'altro d'accordo, e aggiungerebbero che è nella natura delle autorità centrali gestire delle istituzioni coercitive e gerarchiche, la cui funzione essenziale è perpetuare l'ineguaglianza sociale attraverso il condizionamento ideologico attuato sui giovani per indurli ad accettare passivamente il loro specifico ruolo nel sistema vigente. Un secolo fa Mikhail Bakunin, scrivendo Dio e lo Stato, definiva «il popolo» come «l'eterno minorenne, l'allievo che per ammissione spontanea è eternamente incapace di superare gli esami, di elevarsi al livello delle conoscenze dei suoi insegnanti e di liberarsi della loro disciplina».

Chiesi un giorno a Mazzini quali provvedimenti si sarebbero dovuti prendere per l'emancipazione del popolo una volta che fosse definitivamente istituita la sua gloriosa repubblica unitaria. «Il primo provvedimento», mi rispose, «sarà la fondazione di scuole per il popolo». «E cosa si insegnerà al popolo in queste scuole?». «I doveri dell'uomo: sacrificio e dedizione»[4].

Bakunin, paragonando la categoria degli insegnanti a una casta sacerdotale, paragone ripreso poi da Everett Reimer e Ivan Illich, affermava che «identiche condizioni e identiche cause producono sempre i medesimi effetti. E allora avverrà lo stesso coi professori della scuola moderna, divinamente ispirati e investiti dallo Stato. Diverranno necessariamente, alcuni senza rendersene conto, altri con piena consapevolezza, strumenti di propaganda della dottrina del sacrificio del popolo, a vantaggio del potere dello Stato e del profitto delle classi privilegiate». Dovremmo allora, chiede Bakunin, eliminare dalla società ogni forma di istruzione e abolire tutte le scuole? Neanche per sogno, rispondeva, ipotizzando un tipo di scuola da cui fosse eliminato il principio di autorità'. «Saranno non più scuole, ma accademie popolari, in cui non vi sarà

distinzione tra insegnanti e allievi, a cui la gente accederà liberamente per ricevere, se lo vuole, un'istruzione gratuita, in cui ognuno a turno metterà a frutto la propria competenza specifica per insegnare ai professori, i quali a loro volta si occuperanno di trasmettere quelle conoscenze che agli altri mancano»[5].

Questa concezione della scuola, completamente diversa da quella che conosciamo, era già stata prefigurata nel 1797 da Godwin, nella forma di un progetto «studiato con lo scopo dichiarato di cambiare il carattere dell'istruzione. Viene spazzato via l'intero spaventoso apparato che finora si è occupato di questo compito. Per la precisione, sulla scena non compariranno più personaggi come il precettore o ü discepolo. Il ragazzo, al pari dell'adulto, studia perché ne ha voglia. Segue un programma ideato da lui personalmente, o che ha fatto suo per Ubera scelta»[6]. L'esperienza che più si avvicina al tipo di scuola descritto da Godwin è quella attuata, all'interno del sistema scolastico ufficiale, nella Prestolee School (ima scuola elementare nel Lancashire, riorganizzata in base a criteri rivoluzionari da Edward O'Neil, che la dirigeva nel periodo successivo alla prima guerra mondiale), in cui «gli orari e i programmi hanno un ruolo insignificante, dal momento che i ragazzi più grandi ritornano a scuola anche dopo l'orario di lezione, portando con sé i genitori e i fratelli maggiori»[7].

Nonostante si pani tanto di «scuola comunitaria», un tentativo pratico di «accademia popolare» come quello attuato da O'Neil sarebbe impossibile al giorno d'oggi, per innumerevoli intralci burocratici che lo relegano così al ruolo di semplice anticipazione prefigurante la futura trasformazione della scuola. E tuttavia, nel corso di un convegno di giovani insegnanti, Harry Rèe ha fatto questa affermazione: «Ritengo che stia per arrivare il momento in cui vedremo la fine della scuola quale la conosciamo. Al loro posto sorgeranno centri sociali, aperti dodici ore al giorno e sette giorni alla settimana, in cui sia libero a chiunque l'accesso alla biblioteca, ai laboratori, agli impianti sportivi, al self-service e al bar. Forse tra un centinaio di anni i regolamenti che impongono l'obbligo di frequenza ai bambini avranno fatto la stessa fine della legislazione che un tempo imponeva la partecipazione alle funzioni religiose»[8].

Oggi, quando gli stanziamenti per la pubblica istruzione diventano sempre più enormi nel bilancio tanto delle nazioni povere che di quelle ricche, abbiamo un ulteriore motivo di critica nei confronti della gestione statale

dell'istruzione: l'oltraggio all'idea di giustizia sociale. L'immane sforzo fatto da riformatori pieni di buone intenzioni, che hanno tentato di modificare il sistema scolastico al fine di garantire a tutti le stesse possibilità, ha avuto come unico risultato quello di fornire a una gara verso l'ineguaglianza una base di partenza illusoriamente e formalmente equa. Quanto maggiori sono le somme di denaro stanziate a favore dell'industria dell'istruzione in tutto il mondo, tanto minori sono i vantaggi che ne traggono le persone che si trovano ai livelli più bassi della gerarchia scolastica, professionale, sociale. Il sistema scolastico pubblico si rivela così un altro dei mezzi con cui i ricchi si fanno sovvenzionare dai poveri. Sottolineando come la scuola si riveli un esempio quasi perfetto di sistema di tassazione regressivo, Everett Reimer osserva che i bambini appartenenti al 10 per cento più povero della popolazione statunitense costano alla collettività, per le spese scolastiche, 2.500 dollari a testa in tutta la loro vita, mentre i bambini appartenenti al 10 per cento più ricco della popolazione costano, a testa, circa 35.000 dollari. «Supponendo che un terzo di questa somma sia pagato direttamente dai genitori, il 10 per cento più ricco della popolazione si avvale degli stanziamenti pubblici per l'istruzione per una somma dieci volte maggiore rispetto al 10 per cento più povero». Alla stessa conclusione, relativamente alla maggior parte degli Stati nel mondo, è arrivato Michael Huberman nella sua relazione, poi annullata, all'Unesco nel 1970. In Gran Bretagna, considerando l'istruzione secondaria, per la carriera scolastica di un ragazzo che frequenti una grommar school spendiamo il doppio di quanto spendiamo per chi frequenti ima modem school; se includiamo le spese universitarie, il costo di uno studente in un anno di università è pari a quello dell'intero ciclo della scuola dell'obbligo di un normale scolaro. «Mentre gli strati sociali più elevati beneficiano sedici volte di più cu quelli inferiori degli stanziamenti per l'università, vi contribuiscono solo per un quinto attraverso le tasse». Possiamo così concludere che un ruolo importante che lo Stato assolve riguardo ai sistemi scolastici di tutto il mondo è la perpetuazione dell'ingiustizia sociale ed economica.

Possiamo capire perché un pedagogista anarchico contemporaneo come Paul Goodman abbia suggerito che sarebbe più semplice, più economico e più equo smantellare tutto il sistema scolastico e dare ad ogni studente la parte che gli spetta del denaro stanziato per l'istruzione. Il programma di Goodman è spaventosamente semplice. Prevede per i più piccoli «un ambiente protettivo e stimolante, creato decentralizzando la scuola in piccole unità che comprendano da venti a cinquanta bambini, dislocate in negozi o sedi di associazioni utilizzabili a questo scopo, con l'abolizione dell'obbligo di

frequenza, collegando la scuola a piccole fattorie in cui i bambini delle città possano trascorrere uno o due mesi all'anno. Per i ragazzi più grandi:

Probabilmente l'esempio migliore è dato dal pedagogo di Atene, che girava per la città seguito dai suoi discepoli; ma per questo le strade e i luoghi di lavoro della città dovrebbero essere resi utilizzabili e sicuri più di quanto sia ragionevole prevedere. (Un requisito essenziale della pianificazione urbana è che la città sia resa utilizzabile dai bambini, perché una città è governabile solo se alleva dei cittadini che sentono che essa è loro). L'obiettivo della pedagogia infantile è molto modesto: che un bambino, con le sue sole forze, si interessi di qualsiasi cosa stia avvenendo e sia in grado, attraverso l'osservazione diretta, la richiesta di spiegazioni o l'imitazione pratica, di trame a suo modo qualche insegnamento. Nella nostra società una cosa del genere è possibile fino all'età di quattro anni, fra le mura di casa, poi diventa incredibilmente difficile [9].

Goodman ritiene inoltre che si dovrebbe impartire l'istruzione tecnica direttamente sul posto di lavoro, in quanto, assicurandosi che «i giovani abbiano possibilità di scelta e abbiano la possibilità di organizzare e di muovere delle critiche, l'apprendimento sul posto di lavoro è lo strumento più efficace nella prospettiva dell'autogestione». L'istruzione universitaria «è per adulti che sappiano già qualcosa».

Goodman ha divulgato la sua teoria sull'incidental education durante la maggior parte della sua vita di scrittore, ma soltanto di recente si è cominciato a considerarla seriamente. Il clima è mutato dopo le esperienze del movimento degli studenti, la crisi del sistema scolastico americano in cui le spese sempre più alte hanno garantito una sempre minore istruzione effettiva, l'impatto di pedagogisti attivi nel Terzo mondo, come Ivan Illich e Paulo Freire, che hanno mostrato quanto siano inadeguati rispetto ai bisogni reali della società i modelli comuni di struttura scolastica e universitaria. Si tentano ovunque alternative sperimentali, che sfuggano alla cruda definizione della scuola data da illich: «Processo peculiare a un dato periodo della vita, connesso agli insegnanti, che richiede la frequenza a tempo pieno di un corso di studi obbligatorio». La difficoltà di queste sperimentazioni risiede nel fatto che il sistema scolastico ufficiale si accaparra le preferenze dei cittadini che sono obbligati a finanziarlo, in modo tale che ogni alternativa dipende dall'eventuale reddito marginale dei potenziali utenti. Quando la Scotland

Road Free School di Liverpool chiese alle autorità scolastiche un sussidio molto modesto sotto forma di attrezzature, un membro della Commissione Pubblica Istruzione dichiarò: «Ci stanno chiedendo di indebolire quella struttura che è nostro compito sostenere... Potremmo arrivare a una situazione in cui nessun bambino vorrà più frequentare le nostre scuole».

L'approccio anarchico al problema dell'istruzione si basa non sul disprezzo per lo studio ma sul rispetto dell'allievo. Danilo Dolci mi raccontava di avere incontrato dei «banditi» in Sicilia il cui unico contatto con distruzione» era avvenuto in prigionia, dove avevano imparato a leggere da compagni di prigionia anarchici. Arturo Barea ha rievocato, a proposito della sua infanzia a Madrid, le figure di due educatori anarchici che vivevano in estrema povertà. Uno, il «Maestro Dieci Centesimi», abitava in una casupola costruita con bidoni vuoti di benzina nel Barrio de las Injurias. Una schiera di bambini «cenciosi si sedevano intorno a lui all'aria aperta, imparando a leggere per dieci centesimi al mese». L'altro, il «Santo con la Barba», dava lezioni in cambio dei mozziconi di sigaretta che i suoi allievi raccoglievano nella Plaza Mayor. Il Maestro Dieci Centesimi fu arrestato in quanto anarchico e morì in prigione. Al Santo con la Barba fu intimato di andarsene dal luogo in cui viveva e scomparve. Ma poi ritornò, e riprese in segreto a prestare libri logori ai suoi allievi, soltanto per amore della lettura.

La critica più radicale che possiamo muovere al sistema scolastico ufficiale è che i suoi effetti sono profondamente diseducativi. In Gran Bretagna molti bambini di cinque anni sono ansiosi di entrare nella scuola. A quindici anni la maggioranza desidera solo potersene andare. Oggi il nostro quotidiano più venduto dedica la prima pagina alla fotografia di uno svogliato tredicenne, con il suo commento: «Quel che è peggio è che pensavo di avere ancora solo due anni da sudare, e invece hanno alzato a sedici anni l'obbligo scolastico. Dannazione, ho pensato allora». Un reale cambiamento del sistema scolastico sarà innescato dalle pressioni provenienti dal basso, non dalle critiche e dagli esempi che possono venire dall'esterno. Da molto tempo una parte degli scolari frequenta malvolentieri le lezioni, non è disposta a sottomettersi alle autorità scolastiche e ai loro assurdi regolamenti, dà poca importanza al processo educativo in quanto ha capito per esperienza che si tratta di una corsa a ostacoli con così poche possibilità di successo da scoraggiare la partecipazione. Questo è ciò che la scuola ha insegnato loro, e quando questo esercito di sconfitti, non più intimidito dalle minacce né sensibile all'imbonimento, non più ridotto con mezzi violenti a una tetra acquiescenza,

diventerà tanto grande da impedire alla scuola di funzionare con una anche solo apparente efficienza, allora avrà inizio la rivoluzione scolastica.

All'altra estremità del sistema scolastico, le università, il processo di rinnovamento attraverso atti di secessione ha illustri precedenti storici. L'università di Oxford ebbe origine da una secessione di studenti inglesi dall'università di Parigi; Cambridge fu fondata da borsisti che se ne andarono da Oxford; l'università di Londra nacque per iniziativa di un gruppo di dissidenti che non intendevano accettare le limitazioni di tipo religioso poste da Oxford e Cambridge. Ma è dalla Spagna che ci viene l'esempio più adeguato di un'università di tipo anarchico. Alla fine del secolo scorso il governo spagnolo, dominato dalla Chiesa, licenziò alcuni autorevoli professori universitari. Alcuni di loro aprirono una scuola «libera» di istruzione superiore, la Institución Libre de Enseñanza. Intorno a questa si formò la cosiddetta «generazione del '98», un piccolo gruppo di intellettuali che, affiancandosi alle organizzazioni operaie che si sviluppavano in quel periodo, denunciarono l'inerzia soffocante, l'ipocrisia e la corruzione della società spagnola. Vi erano tra di essi il critico d'arte Manuel Cossio, i filosofi Unamuno e Ortega y Gasset, l'economista Joaquín Costa (che riassumeva il suo programma per la Spagna nella frase «scuola e cibo»), il poeta Antonio Machado e il romanziere Pio Baraja. La Institución ebbe un erede ancor più straordinario: la Residencia de Estudiantes fondata da Alberto Jiménez nel 1910. Gerald Brenan ce ne ha lasciato una breve e affascinante descrizione:

Qui, per una lunga serie di anni hanno insegnato Unamuno, Cossio e Ortega, passeggiando nel giardino e sedendosi all'ombra degli alberi come antichi filosofi; qui Juan Ramon Jiménez scrisse e recitò le sue poesie; e sempre qui si formò una generazione successiva di poeti, fra cui Garcia Lorca e Alberti, sotto l'influenza della scuola di musica e canto popolare organizzata da Eduardo Martínez Tomer. Credo che mai, dal primo Medio Evo, una scuola abbia dato risultati così straordinari nella vita di una nazione, in quanto è stato essenzialmente per merito della Institución e della Residencia che la cultura spagnola si è improvvisamente innalzata a un livello mai raggiunto nei tre secoli precedenti[10].

Lorca, Dalí e Buñuel furono compagni di scuola alla Residencia, la quale si dimostrò essere una effettiva comunità di studiosi che assolveva un compito reale nella società di cui faceva parte. Le uniche esperienze analoghe che mi vengono in mente sono l'ex Black Mountain College negli Stati Uniti e il

Seminario di Storia tenuto per due giorni ogni anno al Ruskin College di Oxford (che, significativamente, non fa parte dell'università), durante il quale si riuniscono un centinaio di studenti e insegnanti, pagando mezza sterlina a testa di iscrizione, per presentare e discutere delle ricerche inedite., in un'atmosfera che ricorda quella di un festival pop. E un festival della cultura, lontano dal mondo dei vice-rettori e dei consigli accademici, che dirigono la scuola di perfezionamento degli annoiati aspiranti ai posti di privilegio di una società meritocratica.

Durante le rivolte studentesche della fine degli anni Sessanta, da un'università dopo l'altra veniva espresso il giudizio che il periodo di autogoverno era l'unica esperienza veramente educativa che gli studenti avessero fatto all'interno della scuola. «Ha imparato di più nelle ultime sei settimane che non in tutti i quattro anni di studio precedenti» (Dwight MacDonald, riferendosi a uno studente della Columbia University); «Dopo questa esperienza ognuno si è trovato più maturo, e l'intera comunità ne ha avuto un arricchimento» (uno studente della London School of Economics)^«Questa generazione di studenti ha avuto l'occasione di partecipare ad avvenimenti che potrebbero essere la parte più importante della loro vita universitaria» (David Rubinstein, a proposito dell'università di Hull); «Gli ultimi dieci giorni sono stati i più proficui di tutta la mia carriera universitaria» (Peter Town- send dell'università dell'Essex). Uno dei docenti del Hom-

H(>y < 'ollrK«‘ of Art ha affermato: «È la più grande esperienza (‘duci iti va che abbia mai visto», mentre un altro ha parlato « di un'ondata di creatività assolutamente nuova nella storia dell'istruzione superiore».

Paradossale ma non sorprendente il fatto che ima reale educazione, l'auto-educazione, dovesse essere possibile solo escludendo o ignorando le costose gerarchie accademiche. Le rivolte studentesche hanno realizzato dei microcosmi di anarchia, in cui un'attività spontanea e autodiretta ha sostituito alle strutture di potere una rete di individui e gruppi autonomi. Gli studenti hanno così potuto sperimentare quel senso di liberazione che nasce dal decidere autonomamente e dal diventare responsabili di se stessi. Questa è un'esperienza che va portata fuori dal mondo privilegiato dell'istruzione superiore, nelle fabbriche, nei quartieri, nella vita quotidiana della gente, ovunque.

Note al capitolo

1. Frank MacKinnon, The Politics of Education, Londra 1961.

2. Lewis Mumford, The Condition of Man, Londra 1944 (trad, it.: La condizione dell'uomo, Bompiani, Milano 1977).

3. William Godwin, An Enquiry Concerning Political Justice, Londra 1793; reprint Toronto 1946 (trad, it.: La giustizia politica, Trimestre Editrice, Chieti 1990).

4. Mikhail Bakunin, God and the State, New York 1916,1970 (trad, it.: Dio e lo stato, R.L., Pistoia 1970).

5. Ibidem.

6. William Godwin, The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature, Londra 1797 (trad, it.: Sull'educazione e altri scritti, La Nuova Italia, Firenze 1992).

7. A School the Children Won't Leave, «Picture Post», 4 novembre 1944. La storia della Prestolee School viene raccontata in Gerard Holmes, The Idiot Teacher, Londra 1952.

8. «The Teacher», 8 aprile 1972.

9. Paul Goodman, Compulsory Miseducation, New York 1964, Londra 1971.

10. Gerald Brenan, The Literature of the Spanish People, Cambridge 1951 (trad, it.: Il volto della Spagna, Laterza, Bari 1954).

POSCRITTO AL CAPITOLO IX

Ritengo doveroso segnalare che da quando è uscito questo libro, Elèuthera ha pubblicato due eccellenti volumi sul tema di questo capitolo. Si tratta di Joel Spring, L'educazione libertaria (1987) e Michael P. Smith Educare per la libertà (1990). Nel 1995 è stata pubblicata una raccolta di mie lezioni per insegnanti: Talking Schools (Freedom Press).

IL GIOCO, PARABOLA DELL'ANARCHIA

Il bambino che si lancia dalla fune al cavallo, per poi balzare indietro afferrando la fune ancora ondeggiante, sta imparando con gli occhi, i muscoli, le giunture e con tutti i suoi organi di senso a giudicare, a valutare, a conoscere. Nella palestra gli altri ventinove bambini e bambine sono in movimento al pari di lui, alcuni nelle sue immediate vicinanze. Mentre dondola appeso alla fune, quello che fa non è evitare degli ostacoli. Egli trova la sua strada tra i ventinove altri compagni compiendo i suoi esercizi dove c'è spazio, e questa è una distinzione importante. Utilizzando in pieno le sue capacità percettive, egli è consapevole della situazione globale in quella palestra — del suo dondolare e delle azioni dei suoi compagni. Non esige che gli altri si fermino, aspettino o si scostino da lui-né che restino in silenzio: ininterrotte conversazioni si intrecciano nella palestra mentre passa veloce nell'aria. Ma questa educazione all'uso attivo di tutti i suoi sensi è possibile proprio in quanto anche i suoi ventinove compagni si muovono Uberamente. Se la palestra fosse tutta a sua

disposizione e i ventinove bambini sedessero in silenzio lungo le pareti, il nostro insegnamento rivolto a lui — alle sue gambe, ai suoi occhi, al suo corpo - sarebbe: «Badate soltanto a dondolare, noi ci occuperemo intanto di tenere lontano il resto del mondo», cioè «siate egocentrici quanto vi pare». Attraverso questa limitazione della varietà dell'ambiente toglieremmo al bambino la possibilità di imparare a percepire e orientarsi in una situazione complessa. Sarebbe come dirgli: «Fai solo questo e questo, non pretendiamo che tu faccia di più». E ci sarebbe da stupirsi se egli finisse col comportarsi come se questo fosse anche tutto quello che è in grado di farei I metodi odierni di insegnamento sono in effetti responsabili della incapacità di coordinazione del bambino nella società.

Innes Pearse e Lucy Crocker, The Peckham Experiment

L'alternativa tra soluzioni autoritarie o libertarie si presenta per tutti i problemi della vita sociale. L'argomentazione fondamentale che si può addurre a favore di soluzioni di tipo libertario si basa sul fatto che esse assolvono meglio il loro compito. I campi-gioco possono essere un interessante terreno di applicazione di princìpi anarchici, interessante in sé e in quanto verifica della validità globale di questo tipo di soluzione per la vita sociale. L'esigenza di creare campi-gioco per bambini è nata a causa dell'alta concentrazione urbana e del pericolo costituito dal traffico veloce. La risposta di tipo autoritario a questo bisogno è consistita nel fornire uno spiazzo di cemento e dei costosi attrezzi di ferro, altalene, dondoli, giostre, che sono indubbiamente divertenti (anche se i bambini finiscono presto per annoiarsi a causa della loro univoca possibilità di utilizzazione) ma non richiedono alcun apporto creativo o di fantasia da parte dei bambini, e non possono venir utilizzati nell'ambito di attività spontanee o di gruppo. Le altalene e le giostre possono essere utilizzate in un unico modo che non lascia spazio alla fantasia, non permette lo sviluppo di abilità né l'imitazione delle attività degli adulti, non richiede alcuno sforzo mentale e quasi nessuno sforzo fisico. Per questo vengono progressivamente sostituite da attrezzature più semplici che permettono una maggior varietà di utilizzazioni, come le impalcature su cui arrampicarsi, i pali di legno, i percorsi a gimcana o da commando, le sculture-per-giocare (forme astratte da esplorare con tutto il corpo, arrampicandosi sopra e dentro di esse) o grosse costruzioni a forma di nave, trattore, treno, autocarro. Ma anche questi permettono una gamma ristretta di attività, per una sfera d'età molto limitata; e a volte soddisfano di più le esigenze di chi le ha progettate che non quelle dei bambini

a cui sono destinate. Non c'è da stupirsi se i bambini trovano più interessante la strada, gli edifici abbandonati, i depositi di rottami.

Per i ragazzi più grandi le attività ufficialmente permesse sono i giochi a squadra - se riescono a trovare un qualche spazio in cui sia loro permesso giocare. Ma, come ha scritto Patrick Geddes, «al massimo si concede loro un terreno da cricket o un campo di calcio, controllandoli con sospetto, come potenziali vandali, e al minimo segno delle attività per loro più naturali - scavare buche, costruire tende da pellirossa o dighe nei ruscelli - vengono immediatamente scacciati e sono fortunati se non vengono consegnati alla polizia»[1].

Il fatto che si trovi strana l'idea di fornire spazio e attrezzature per l'attività spontanea e non organizzata dei bambini, indica quanto sia radicata nel nostro comportamento sociale la spinta a controllare, dirigere e limitare il libero fluire della vita. Ma cosa fanno i bambini non appena ne hanno la possibilità, in campagna, nei giardini, nei boschi o nei campi incolti? Scavano buche, costruiscono recinti, tende, rifugi, mettendo insieme vecchi mattoni, pezzi di legno, rottami di ferro. Trovano un angolo abbandonato dal mondo adulto e ne fanno il proprio mondo. Ma se vivono in città, come possono trovare e appropriarsi di questo mondo privato quando, come scrive Agnete Veste- reg del campo-gioco junk di Copenaghen, ogni spazio è adibito ad uso industriale o commerciale, ogni chiazza di erba è protetta o recintata, i ruscelli sono stati riempiti, i terreni coltivati o adibiti a costruzioni? Si potrebbe obbiettare che oggi più che in qualsiasi altro periodo vengono fatte tante cose per i bambini. Sì, ma è questo uno degli errori fondamentali: le cose sono già fatte. I bambini di città si trovano in un mondo pieno dei prodigi della tecnica, ci sono molte cose da vedere e a cui interessarsi, ma i bambini vogliono anche prendere possesso delle cose, poterle toccare, e vogliono fare essi stessi, essere in grado di creare e ricreare...[2]

Nel 1943 fu aperto il campo-gioco di Emdrup per iniziativa dell'Associazione edilizia cooperativa dei lavoratori di Copenaghen e dell'urbanista C.T. Sorensen. Quest'ultimo, dopo aver progettato molti campi-gioco tradizionali, constatò che i bambini sembravano divertirsi molto di più giocando con il materiale che riuscivano a sottrarre nei cantieri edili. Nonostante che la frequenza media giornaliera ad Emdrup fosse di 200 bambini, tra cui molti bambini «difficili», si rilevò che il «rumore, le grida, i

litigi così frequenti in un campo-gioco noioso non esistevano in questo, in quanto la ricchezza di possibilità è tale da rendere inutile qualsiasi litigio».

Questo primo successo a Copenaghen ha portato al moltiplicarsi di iniziative simili, o di sue varianti, come Free- town (Città libera) a Stoccolma, The Yard (Il Cortile) a Minneapolis, gli Skrammellegeplads (Spazi da costruire) in Danimarca e i Campi Robinson della Svizzera, in cui i bambini trovano materie prime e attrezzi per giardinaggio, scultura, costruzioni. In Gran Bretagna abbiamo un'esperienza ventennale in questo campo, tale da togliere ogni illusione a chiunque pensi che sia facile aprire e far funzionare i campi-gioco, e anche a chiunque lo ritenga uno spreco di tempo .

Quando a Minneapolis fu aperto The Yard, che aveva lo scopo di garantire ai bambini «un loro pezzo di terra e i materiali e gli attrezzi per scavare, costruire, creare quello che vogliono»,

ogni bambino stava per conto proprio. L'iniziale riserva di legname di seconda mano sparì come neve al sole. I bambini prendevano tutto ciò che potevano, segavano le assi più lunghe quando i pezzi più corti già pronti sarebbero andati benissimo. Alcuni ammassavano attrezzi e materiale di riserva in nascondigli segreti. Sembrava che ognuno stesse tentando di costruire la capanna più grossa nel più breve tempo possibile. L'abilità di esecuzione era scadente.

A quel punto la situazione scoppiò. Non era rimasta una sola asse di legno. Furono effettuate scorrerie di rapina ai danni delle capanne non finite. Esplosero malumori e litigi. Alcuni bambini fecero le valigie e se ne andarono. Ma il secondo giorno della grande depressione, con una iniziativa di salvataggio, la maggior parte dei bambini più piccoli si riunirono spontaneamente in gruppi. Gli arnesi e i chiodi vennero fuori dai nascondigli. Per oltre una settimana i più piccoli fecero bastare quello che avevano. Gli individualisti più irriducibili, che avevano continuato a lavorare da soli, invitarono altri a partecipare, portando con sé il loro materiale. Si svilupparono iniziative e progetti collettivi. Quando arrivò il rifornimento di legna si era costituita una comunità[4].

Si potrebbe raccontare lo stesso per decine di casi simili. Certe volte si verifica quella che Sheila Beskine ha definito «una fantastica e spontanea apertura a una nuova vita», poi la situazione sembra deteriorarsi fino a che non si verifica una ripresa in una diversa direzione. Ma non si può prendere come

indice del successo la costanza. Come dice Lady Alien, un buon campo-gioco «è un continuo processo di distruzione e crescita».

Alcuni anni fa, quando «The Times Educational Supple- ment» pubblicò un articolo che commentava con scetticismo questo tipo di campi-gioco, Joe Benjamin (che nel 1955 aveva aperto il campo di Grimsby e che da allora si era occupato spesso di imprese di questo tipo) rispose alle critiche con una lettera memorabile:

In base a quali criteri si può giudicare un campo-gioco? Se il parametro è l'attività disciplinata di organismi di tipo militare, allora siamo senza alcun dubbio un fallimento. Se è il successo delle nostre squadre di calcio o di ping-pong, abbiamo fatto fiasco anche in questo caso. Se è l'intraprendenza e la tenacia premiate nei concorsi nazionali per la gioventù, dobbiamo proprio vergognarci. Ma questi sono i modelli fissati nell'ambito dell'associazionismo giovanile per un tipo particolare di bambino. Non godono di alcun fascino fra coloro che non aspirano all'ammissione in qualche club e - stando a quello che si legge regolarmente - neanche tra i bambini a cui si rivolgono.

Suggerirei di riesaminare il modello impiegato nei giochi giovanili e poi paragonarlo ai bisogni dei bambini in crescita e degli adolescenti. Riteniamo naturale il fatto che bambini e bambine al di sotto di una certa età giochino insieme, e pensiamo che sia ugualmente naturale che giochino ad essere grandi. Accettiamo quindi il loro diritto ad imitare il mondo intorno a loro. E tuttavia non appena un bambino è cresciuto abbastanza da essere in grado di vedere attraverso la finzione e pretende la realtà, allora lo separiamo da sua sorella e cerchiamo di irretirlo in giochi e attività che sembrano avere la sola funzione di rimandare il giorno in cui potrà avvicinarsi al mondo reale.

Per quanto recenti, i campi-gioco di questo Paese ci stanno già insegnando una serie di lezioni che faremmo bene ad imparare... Per tre estati successive i bambini hanno costruito i loro rifugi e hanno creato Shanty Town (baraccopoli), una città con i suoi ospedali, i suoi negozi, la sua caserma dei pompieri. Non appena era terminata una capanna, subito le veniva attribuita la sua funzione - e questo comportava la valutazione delle sue caratteristiche.

Il modello di un campo-gioco è creato dai bisogni che i bambini esprimono; tra i loro «giocattoli» ci sono banchi da falegname e macchine da cucire... Noi non pensiamo che si possano chiudere i bambini in piccoli graziosi pacchi,

catalogati per sesso ed età. Né riteniamo che educare sia compito esclusivo della scuola[5].

Nel campo-gioco che Benjamin dirigeva a Grimsby c'era un ciclo annuale di crescita e rinnovamento. In primavera i bambini cominciavano a scavare buche nel terreno, che gradualmente diventavano casupole a due piani. «È lo stesso coi falò. Incominciano ad accenderli per il puro gusto di farlo. Poi imparano a cuocere le patate, ed entro l'estate cucinano uova, pancetta e fagioli». L'arco di attività in continuo cambiamento era «interamente dovuto all'iniziativa e all'immaginazione dei bambini stessi... in nessun caso si pretendeva che continuassero un'attività se questa ormai non li interessava più...».

Il campo-gioco è una specie di parabola dell'anarchia, ima società libera in miniatura, con le stesse tensioni e gli stessi equilibri mutevoli, la stessa varietà e spontaneità, lo stesso sviluppo autonomo della cooperazione, lo stesso affiorare delle particolarità individuali e del senso comunitario, che restano latenti in ima società i cui valori dominanti sono la competitività e la brama di possesso.

Ma avendo scoperto le condizioni ideali del gioco infantile - l'evoluzione autonoma dalla distruzione attraverso la scoperta fino alla creatività - perché dovremmo fermarci? Dobbiamo accettare il paradosso che un'infanzia libera e autodeterminata sia seguita da una vita di tetro e frustrante lavoro? Non c'è un equivalente del campo-gioco nella vita degli adulti?

Certo che c'è. E come in un campo-gioco l'aspetto che colpisce di più l'organizzatore o il visitatore non sono gli esercizi ginnici improvvisati ma le attività e le costruzioni che procedono tutt'intomo, così quello che è più interessante nei passatempi degli adulti non sono attività come la pesca, la vela, l'allevamento di piccioni o la fotografia (anche se spesso l'organizzazione che queste attività si danno illustra quei princìpi di autodeterminazione e libera federazione che sono centrali in questo libro). Ancor meno interessa lo sport dei professionisti ben pagati che è solo un aspetto dell'industria del tempo libero. L'aspetto più significativo è come il bisogno di creare, di costruire e ricostruire, di aggiustare e rifare, a cui è negato ogni spazio nel quotidiano e sterile mondo del lavoro, emerga nell'esplosione di attività del tipo « fai-da-te».

Anche queste portano a una collettivizzazione delle attrezzature e delle capacità individuali:

«Ho due ottime amiche», raccontò la signora Jarvis, «una è la signora Barker che abita lì di fronte. Lei ha una centrifuga e io una macchina da cucire: io adopero la sua centrifuga per asciugare il mio bucato, lei cuce regolarmente con la mia macchina. Anche nella casa qui a fianco abita una mia amica. Sappiamo di poter contare l'una sull'altra per qualsiasi cosa». I lavori di falegnameria sono la grande passione del signor Dover. Quando fu intervistato era occupatissimo a costruire una mantovana per un amico che abitava nella casa accanto, dopo aver terminato il trenino destinato al figlio di un altro. Può contare su Fred, un altro vicino di casa, ogni volta che gli occorre dell'aiuto. «Proprio oggi stavo segando un pezzo di legno, quando Fred si accorge che la sega che usavo era spuntata e me ne procura subito una più afililata. Mi presta qualsiasi cosa di cui ho bisogno, a patto che ce l'abbia. E io faccio lo stesso. L'altro giorno ha bussato alla porta quando io non ero in casa, e si è preso ugualmente la scaletta di cui aveva bisogno - è giusto fare così, ci sembra»[6].

La varietà degli attrezzi, troppo specialistici o costosi da poter essere posseduti individualmente, che si possono prendere a noleggio testimonia il campo di attività sempre più vasto a cui la gente si dedica durante il tempo libero. Una ditta che serve tutta l'area londinese noleggia - per la giornata, per una settimana, per week-end corti o lunghi - ogni tipo ai attrezzature, comprese betoniere per cemento, martelli pneumatici, materiale per impalcature, impianti di verniciatura di tipo industriale, attrezzatura da saldatore. Fornisce senza dubbio un servizio prezioso a prezzi abbordabili; ma se paragoniamo le tariffe del noleggio al prezzo di mercato delle attrezzature, ci rendiamo conto che, per molti delle centinaia di articoli noleggiabili, la comproprietà tra un gruppo di vicini sarebbe ancora più economica per l'utente individuale.

Prendiamo come altro esempio il caso degli utensili elettrici, le cui vendite a privati sono aumentate strepitosamente negli ultimi venti anni. Hanno avuto origine dall'introduzione, avvenuta negli anni Trenta nell'industria del legno, di piccoli trapani elettrici portatili. Venivano utilizzati per oggetti troppo grossi o troppo poco maneggevoli da poter essere lavorati coi macchinari fissi. Da questi attrezzi, e dal principio di portare l'utensile all'oggetto invece che l'oggetto al macchinario, si sono poi sviluppati i tipici trapani elettrici per dilettanti. Hanno aumentato enormemente le capacità del fai-da-te domestico, non solo riducendo la fatica fisica, ma anche mettendo alla sua portata livelli

molto più alti di abilità e precisione. L'utensile fondamentale resta sempre il trapano, per il quale esiste oggi una vasta gamma di accessori specifici. Le ditte produttrici offrono anche attrezzature che permettono di trasformare gli attrezzi portatili in trapani o seghe a banco, tomi ecc., in cui l'utensile ha la funzione di motore fisso.

J. Beresford-Evans ha scritto, commentando questa tendenza:

A prima vista sembra un'idea interessante, e invece è reazionaria in quanto elimina molti dei vantaggi offerti da un utensile portatile. La maggior parte degli utensili polivalenti pagano la loro versatilità con una perdita di efficienza in ogni prestazione specifica — a meno che l'amese sia concepito in modo tale che l'efficienza globale compensi questa perdita. Ma in questo caso il grado di potenza, la solidità strutturale e la precisione lo porrebbero al di fuori proprio di quel mercato a cui si rivolgono i costruttori di utensili elettrici per dilettanti[7].

La via di uscita da questo dilemma sta ancora una volta nella proprietà comune di utensili da parte di un gruppo di vicini. Ipotizzando che ogni membro del gruppo abbia un utensile di base robusto e potente, il gruppo potrebbe possedere collettivamente, ad esempio, un trapano fisso, un tornio, un banco da falegname, per evitare che i singoli membri affrontino dei lavori che richiederebbero questi macchinari servendosi dei loro utensili personali inadeguati, o che sprechino i loro soldi in attrezzature che sarebbero inevitabilmente sottoutilizzate se possedute da ima sola persona. Questo progetto richiede un qualche tipo di edificio in cui installare il macchinario: l'officina comunitaria.

Ma l'idea di un'officina comunitaria non sarà un nuovo aspetto deH'industria del tempo libero e una compensazione alla noia del lavoro? Daniel Bell, commentando la fantastica proliferazione di hobby - fotografia, laboratori domestici di falegnameria con attrezzature elettriche, ceramica, alta fedeltà, elettronica - osserva che tutto questo è stato pagato a un prezzo molto alto: «La perdita di soddisfazione nel lavoro»®. Un altro critico americano sottolinea questo punto:

Il mondo del lavoro e il mondo del tempo libero si allontanano sempre più. Tutte le cose belle, piacevoli o interessanti si concentrano nel tempo libero, e così il mondo del lavoro diventa sempre più arido e soffocante... Ci sono dei bisogni emotivi di base che ogni lavoratore deve poter soddisfare. Se questo

non avviene durante il lavoro, il tempo libero può sopperire divenendo un ambito di soddisfazione alternativo, ma entro certi limiti. Quando l'esperienza di lavoro non riesce a rispondere neanche a una parte di queste esigenze, allora il carico addossato ad tempo libero diventa insostenibile[9].

Prima di ritornare a questo problema per discutere il ruolo dell'officina comunitaria, è necessario considerare l'approccio anarchico al problema dell'organizzazione del lavoro.

Note al capitolo

1. Patrick Geddes, Cities in evolution, Londra 1915 (trad it. : Città in evoluzione, Il saggiatore, 1984)

2. Agnete Vestereg, in Lady Allen of Hutwood, Adventure Playgrounds, Londra 1949.

3. Si veda per esempio Joe Benjamin, In search of Adventure, Londra 1964, e Avrid Bengtsson, Adventur Plaugrounds, Londra 1973

4. John Lagemann, «The Yard», in Alien, op. cit.

5. «The Times Educational Supplement», 1958.

6. Peter Willmott, The Evolution of a Community, Londra 1962.

7. J. Beresford-Evans, «Design Magazine», giugno 1963.

8. Daniel Bell, Work and Its Discontents, New York 1961.

9. James J. Cox, in W. R. Williams (a cura di), Recreation Places, New York 1958.

POSCRITTO AL CAPITOLO

Il gioco è una parabola dell'anarchia poiché si tratta di un'attività umana scelta da noi e da noi diretta; ma questo fatto ci conduce ad una comparazione con il lavoro.

IL GIOCO è	IL LAVORO è
Dilettevole	Odiato
Di breve durata	Di lunga durata

Per se stessi	Per qualcunaltro
Inessenziale alla	Necessario alla
Sopravvivenza	Sopravvivenza
Secondo i propri ritmi	Intenso
Quando si vuole	A ore stabilite

Cito questa polarizzazione, ripresa da un libro che ho scritto per le scuole elementari sul lavoro (Work, Penguin Education, Londra 1972), perché ogni riflessione sul gioco e sul tempo libero porta a prendere in considerazione che cosa vi sia di sbagliato nella vita lavorativa della gente.

SENZA PADRONI

La rigida separazione che esiste tra la vita di un individuo e quanto di essa egli è costretto a dedicare al suo lavoro è probabilmente la fonte più grave di problemi per la società contemporanea. Non ci si può aspettare dalla gente un atteggiamento responsabile e ricco di iniziativa nella vita quotidiana se della responsabilizzazione e dello spirito di iniziativa l'esperienza lavorativa rappresenta, in ogni suo aspetto, la negazione più completa. Vano è il tentativo di scindere la personalità di un uomo in compartintenti stagni, vano e pericoloso: chiunque venga determinato a dipendere da una figura autoritaria e paternalistica sul posto di lavoro, di essa sentirà la necessità anche fuori della fabbrica: la mancanza di occasioni di responsabilizzazione nello svolgimento delle sue mansioni lavorative, ne farà un irresponsabile anche nelle ore del suo tempo libero. La tendenza attuale verso una società centralizzata, paternalistica e autoritaria, non è che il riflesso di condizioni che già esistono all'interno della struttura produttiva.

Gordon Rattray Taylor, Are Workers Human?

Il romanziere Nigel Balchin fu invitato una volta a intervenire a un convegno organizzato sul tema degli incentivi nella produzione industriale. In questa occasione egli mise in evidenza come «gli psicologi delle industrie dovrebbero smetterla di perdere il loro tempo a escogitare trucchi e ingegnosi sistemi di cottimo, e dedicarsi invece a comprendere perché un uomo, tornato a casa dopo una dura giornata di lavoro, trova piacevole e naturale mettersi a zappare nel suo giardino».

La ragione, a dire il vero, è molto chiara. Per quest'uomo il fatto di tornare a casa a zappare il giardino è ima cosa piacevole perché in quel momento si sente libero dal caporeparto, dal dirigente e dal padrone; libero dalla schiavitù e dalla monotonia di dover fare la stessa cosa tutti i giorni; libero di progettare ed eseguire il suo lavoro da capo a fondo. E lui a decidere quando e come cominciare, ed è responsabile solo verso se stesso. E soprattutto lavora perché ne ha voglia e non perché debba farlo. Lavora a un oggetto che gli è proprio e tutte le fasi del processo lavorativo sono, in questo caso, ricomposte nella sua attività.

Il desiderio di essere padroni di se stessi è invero molto diffuso. Basta pensare a tutta la gente la cui ambizione, il cui sogno segreto è quello di dirigere una piccola azienda, o di gestire un negozietto, o comunque di mettersi in proprio; anche se questo potrebbe voler dire lavorare giorno e notte, e con scarse prospettive di farcela. Non molti sono così ottimisti da presumere di mettere insieme una fortuna in quel modo. Ciò a cui aspirano è soprattutto il senso di indipendenza che ne deriva, l'impressione di avere in mano le proprie sorti.

Il fatto che nel ventesimo secolo la produzione e la distribuzione di beni e servizi siano affari troppo complessi per essere affidati a milioni di aziende individuali, non basta a sopprimere quest'ansia di autodeterminazione, come ben sanno i politici, i dirigenti e le gigantesche multinazionali. Ecco perché non mancano di proporre ogni sistema che favorisca la partecipazione dei lavoratori, da forme di gestione dell'azienda alla ripartizione degli utili con il personale, a forme di compartecipazione azionaria. Ogni soluzione viene tentata, insomma - dalle cassette per raccogliere i suggerimenti dei dipendenti ai comitati operai - per dare ai lavoratori l'impressione di non essere semplici ingranaggi del meccanismo industriale, garantendo, al contempo, che ogni controllo reale sull'industria sia rigorosamente sottratto ai lavoratori dei livelli più bassi. Si comportano, costoro, come il ricco del racconto di Tolstoj: sono

disposti, cioè, a far qualsiasi cosa per l'operaio, fuorché rinunciare a farsi portare sulle spalle.

In tutte le nazioni industriali, e probabilmente anche in quelle agricole, l'idea del «controllo operaio», se non più compiutamente dell'autogestione, si è manifestata di volta in volta come richiesta o aspirazione; sotto forma di programma politico o, spesso, di semplice utopia. Per limitarci a un secolo e a ima sola nazione, essa costituì il fondamento di due movimenti paralleli in Gran Bretagna negli anni intorno alla prima guerra mondiale: il sindacalismo e il cooperativismo socialista. Questi due movimenti si esaurirono durante i primi anni Venti, ma da allora in poi non sono mai cessati i tentativi, per quanto sporadici, di rimettere in piedi un movimento a favore del controllo operaio nell'industria. Per certi versi, l'atteggiamento ottimista dei sostenitori del controllo operaio era più giustificato negli anni Venti di quanto non lo sia oggigiorno. Nel 1920 il Rapporto Sankey (relazione di maggioranza di una commissione reale), che patrocinava il «controllo collettivo» e la proprietà pubblica dell'industria mineraria britannica, venne respinto dal governo perché troppo radicale, e dai delegati operai perché troppo moderato. Quando le miniere vennero effettivamente nazionalizzate trent'anni dopo, nessuna proposta venne avanzata nella direzione del controllo dei lavoratori, foss'anche di tenore moderato e di scarsa incidenza reale come il «controllo collettivo». Nel 1920 iniziarono la loro breve ma felice esistenza anche le cooperative edilizie. Al giorno d'oggi sarebbe inconcepibile che importanti amministrazioni locali affidino contratti di costruzione per opere di rilievo a cooperative di lavoratori, o che a finanziare queste imprese fosse il movimento cooperativo. L'idea che ai lavoratori spettasse il diritto di parola nella gestione delle loro imprese era molto più universalmente accettata allora di quanto lo sarebbe stata in seguito.

E questo nonostante il movimento sindacale sia oggi enormemente più forte di quanto non lo fosse negli anni ip cui il controllo operaio era ima rivendicazione diffusa. E successo che il movimento operaio nel suo complesso ha accettato l'impostazione secondo la quale, ridimensionando gli obiettivi, è più facile ottenere vantaggi. Nella maggior parte dei Paesi occidentali, come affermò Anthony Crosland, i sindacati, «favoriti da propizi mutamenti nel retroterra politico ed economico, con l'esercizio autonomo della loro forza contrattuale hanno sviluppato una capacità di controllo effettivo superiore a quella che avrebbero potuto ottenere attenendosi all'indicazione dell'esercizio diretto del controllo operaio, la cui credibilità era già minata

dalle difficoltà pratiche contro le quali si erano arenati gli esperimenti precedenti»[1].

Questa osservazione è certamente vera, per quanto possa risultare sgradita a coloro che desidererebbero vedere i sindacati, o almeno le più vivaci delle federazioni industriali, farsi veicolo della rivendicazione del controllo operaio. Molti sostenitori del «controllo» hanno visto nei sindacati gli organi per garantirne l'esercizio, ritenendo probabilmente che il raggiungimento dell'obiettivo» avrebbe generato la completa comunanza degli interessi all'interno della fabbrica, rendendo in tal modo obsoleta la funzione di difesa esercitata in precedenza dalle organizzazioni sindacali. (Questo è, evidentemente, l'assunto in base al quale si è giustificata la struttura delle organizzazioni sindacali nell'impero sovietico). Io ritengo che un punto di vista del genere possa reggersi in piedi solo grazie a un semplicismo di giudizio molto grave. Negli anni precedenti la prima guerra mondiale i Webb avevano sostenuto che «le decisioni dei comitati esecutivi, sia pure eletti nel modo più rispettoso delle regole democratiche, riguardo a salari, tempi e condizioni di lavoro di settori particolari, non sempre sono tali da soddisfare i diretti interessati, che spesso e ritengono ingiuste». E lo studioso jugoslavo Branko Pribicevic, nella sua storia del movimento degli shop- stewards in Gran Bretagna, criticando la fiducia da taluni riposta nelle organizzazioni sindacali come strumento del controllo operaio, si sofferma su questo punto:

La gestione dell'industria è del tutto incompatibile con una delle caratteristiche fondamentali delle organizzazioni sindacali, quella cioè di essere una associazione volontaria di lavoratori, finalizzata principalmente a difenderli e a rappresentarne gli interessi. Anche nel sistema industriale più democratico, quello cioè in cui i lavoratori siano messi in condizione di partecipare alla gestione dell'azienda, l'organizzazione sindacale resterebbe necessaria... Infatti, se anche immaginassimo che i dirigenti debbano render conto al complesso dei lavoratori, non sarebbe perciò da escludere la possibilità di ingiustizie o di errori individuali. E di questi casi dovrebbe occuparsi il sindacato... Sembra molto improbabile che un sindacato si dimostri in grado di svolgere queste sue funzioni con successo se diventa contemporaneamente l'organo della gestione aziendale, o se ha, in altre parole, perduto il carattere di associazione volontaria.

È una vera e propria iattura che l'idea di controllo operaio sia stata quasi completamente identificata col concetto di controllo sindacale... Fu chiaro fin dall'inizio che i sindacati si sarebbero opposti ad ogni ipotesi che mirasse a creare nell'industria una struttura rappresentativa parallela alla loro[2].

In realtà, nel caso degli unici esempi di gestione operaia che abbiamo in Gran Bretagna, sia essa totale o parziale, la struttura sindacale è rigidamente separata da quella amministrativa, e nessuno ha mai formulato ipotesi diverse. Ma quali sono questi esempi? Bene, ci sono cooperative che producono calzature, commercializzate poi da cooperative di vendita al dettaglio. Nei loro limiti esse costituiscono un esempio genuino di controllo dei lavoratori (inutile dire che non mi riferisco affatto alle fabbriche gestite dalle Wholesale Society Cooperatives secondo criteri squisitamente capitalistici); tuttavia, non sembrano in grado di espandersi, o di esercitare alcuna influenza sulla struttura industriale nel suo complesso. Ci sono poi i pescatori di Brixham, nel Devon, e i minatori di Brora, lungo la costa del Sutherland in Scozia. Questo pozzo era destinato a esser chiuso, ma i minatori lo hanno rilevato dal National Coal Board, costituendo una loro società. Non si possono dimenticare le aziende dove qualche forma di cogestione è stata messa in atto per iniziativa di imprenditori idealisti, (penso ad esempio alla Scott Bader Ltd). Ci sono pure strane officine di modeste dimensioni, come gli impianti della Rowen Engineering Company in Scozia e Galles.

Ho fatto questi esempi non perché siano particolarmente significativi da un punto di vista economico, ma perché generalmente si ritiene che il controllo deH'industria &e parte dei lavoratori sia un'idea meravigliosa, resa però impraticabile da qualche imprecisata carenza, non già dell'idea in sé, ma di quel tipo umano definito abitualmente come «lavoratore». Il corrispondente sindacale del «Times» affermò ima volta a proposito di operazioni di questo genere che, se esse forniscono «le condizioni per un'armoniosa autogestione in ambiti ristretti», non sembra però siano in grado di garantire «alcuna soluzione al problema della fondazione di strutture democratiche nelle industrie di grosse dimensioni». Più diffusa dell'opinione che i lavoratori abbiano un'innata capacità di autogestirsi, è la mesta conclusione che il controllo dei lavoratori è un'ottima idea, la cui realizzazione è però impossibile a causa delle proporzioni e della complessità dell industria moderna. Daniel Guérin raccomanda un'interpretazione dell'anarchismo che «sappia fondarsi sulle caratteristiche della grande industria moderna, su tecniche aggiornate, sul moderno proletariato e l'internazionalismo su scala mondiale». Ma non ci sa

dire in che modo. Si potrebbero contestare le argomentazioni relative alle compatibilità e alle dimensioni evidenziando come i mutamenti nell'approwigionamento delle fonti di energia rendano obsoleta la concentrazione geografica della produzione industriale, e come le modifiche nell'oiganizzazione del lavoro (l'automazione, ad esempio), ormai non giustifichino più neppure la concentrazione di un gran numero di operai. La decentralizzazione è perfettamente praticabile, e probabilmente addirittura vantaggiosa economicamente, nel quadro dell'attuale struttura industriale. Ma in realtà le posizioni che dicono di tener conto delle caratteristiche di complessità dell'industria moderna significano ben altro.

Che cosa vuol dire in sostanza la posizione degli scettici? Che essi sono magari disposti a immaginare il caso isolato di una piccola impresa in cui le azioni sono detenute dai dipendenti, ma che viene gestita secondo normali criteri imprenditoriali - come la Scott Bader Ltd. - oppure ad accettare la stranezza di una ditta nella quale i lavoratori eleggano un comitato di gestione, come nel caso delle cooperative. Ma non riescono affatto a ipotizzare che le leve di comando dell'economia vengano turbate, o men che meno influenzate da questi ammirevoli, limitati esperimenti. Naturalmente hanno ragione: l'aspirazione al controllo operaio non s'è mai spenta completamente, ma non ha, almeno finora, assunto un respiro tale da impensierire i responsabili dell'industria. E ciò malgrado le implicazioni ideologiche del Work-in .

La piccola minoranza che amerebbe mutamenti così rivoluzionari non deve nutrire illusioni al proposito. E ben difficile che trovi consensi anche all'interno dei partiti di sinistra e nelle stesse organizzazioni sindacali. D'altra parte, la storia dei movimenti sindacali dei vari Paesi, anche della stessa Spagna, non può costituire motivo d'ottimismo. Geoffrey Ostergaard descrive in questi termini la contraddizione che li caratterizza: «Per esercitare in modo adeguato la loro funzione di organizzazioni difensive, i sindacati furono costretti ad assumere dimensioni sempre più di massa, e ciò li condusse inevitabilmente a perdere di vista i loro obiettivi rivoluzionari. In pratica i sindacalisti si trovarono a scegliere tra organizzazioni riformiste ed esclusivamente difensive oppure rivoluzionarie ma assolutamente incapaci di incidere sulla realtà»[3].

È possibile risolvere positivamente questo dilemma? Esiste un'impostazione che sia in grado di combinare la lotta quotidiana dei lavoratori nelle fabbriche, sul salario e le condizioni di lavoro, con uno sforzo più radicale capace di

spostare gli stessi equilibri di potere in fabbrica? Io credo che un'impostazione del genere esisteva in quello che sindacalisti e cooperativisti erano soliti definire come encroaching control, il quale si avvaleva di forme di «contratto collettivo»

Il «contratto collettivo» era concepito dai sindacalisti come «un sistema in base al quale i lavoratori di una fabbrica o di una bottega artigiana ricevevano, in cambio di una determinata quantità di lavoro, una somma complessiva destinata ad essere ripartita tra i componenti del «gruppo di lavoro» secondo criteri da loro stabiliti; da parte loro, i datori di lavoro rinunciavano ad ogni forma di controllo sul processo lavorativo vero e proprio». G.D.H. Cole, ritornato negli ultimi anni della sua vita ad essere sostenitore del sistema del «contratto collettivo», affermava che «l'effetto [di tale sistema] sarebbe quello di unire i membri del gruppo di lavoro in un'impresa comune, da realizzare secondo i loro auspici e sotto il loro controllo, e di emanciparli da regole e discipline imposte in modo esterno rispetto al metodo di lavoro a loro più congeniale». Sono convinto della giustezza di questa affermazione, come del resto testimoniano gli esempi di sistema a squadre sviluppato in alcune fabbriche di Coventry, che presentano molti punti in comune con l'idea del contratto collettivo e, soprattutto, del sistema «a lavorazione composta», messo in atto in alcune miniere di carbone del Durham, le cui analogie col modello in discussione sono ancora più strette.

Il sistema a squadre è stato descritto da un americano, Seymour Melman, docente di tecnica dell'organizzazione e della direzione aziendale, nel suo libro Decision-Making and Productivity (Processo decisionale e produttività), in cui cerca di dimostrare «che esistono realistiche alternative al ruolo dei dirigenti nella organizzazione produttiva». Sono anni che faccio pubolicità a questo libro per il semplice motivo che in mezzo a tante chiacchiere pretenziose sulla direzione aziendale (che probabilmente non arrivano a ingannare gli operai, ma ingannano certamente i quadri dirigenti), è l'unica ricerca nella quale mi sia imbattuto che solleva il problema di fondo: sono proprio necessari i dirigenti? Melman si era messo alla ricerca di un prodotto che venisse costruito identico in condizioni diverse, e lo individuò nel trattore Ferguson costruito, su licenza, sia a Detroit sia a Coventry. Il suo resoconto del modo di operare del sistema a squadre a Coventry mi è stato confermato da un tecnico che vi lavorava, Reg Wright.

A proposito della fabbrica di trattori della Standard (egli scrive del periodo precedente alla vendita dell'impianto da parte della Standard alla Massey-Ferguson, nel 1956, e all'acquisto della Standard da parte della Ley- land), Melman afferma: «Della fabbrica si possono mettere in evidenza queste caratteristiche, contemporaneamente Dresenti: migliaia di operai lavorano praticamente senza supervisione, così com'è generalmente intesa, con una produttività molto elevata, tanto che i salari sono i più alti pagati neH'industria britannica; in officine altamente meccanizzate vengono prodotte a prezzi accettabili macchine di alta qualità; le spese di direzione sono ridotte in modo insolito; inoltre i lavoratori organizzati hanno un peso rilevante nel processo di formazione delle decisioni relative alla produzione». La politica produttiva dell'azienda in quel periodo era assolutamente eterodossa rispetto al complesso dell'industria automobilistica ed era il risultato dell'interrelazione di due sistemi di formazione delle decisioni, aventi per soggetto rispettivamente i lavoratori e la direzione: «Per quanto riguarda la produzione, la direzione aziendale era preparata a pagare alti salari e a organizzare l'attività produttiva col sistema delle squadre, che impone ai quadri dirigenti di avere a che fare con una forza lavoro organizzata, piuttosto che con operai singoli o piccoli gruppi... i capi reparto sono destinati a un'accurata sorveglianza sulle cose invece che a un controllo asfissiante sulle persone... Il funzionamento di impianti integrati che impiegano diecimila persone nel ciclo produttivo non ha bisogno del marchio costoso e complicato della direzione aziendale»[4].

Nella fabbrica di automobili erano state formate quindici squadre in ognuna delle quali lavoravano dalle cinquanta alle cinquecento persone; l'intero settore dei trattori era invece organizzato in un'unica grande squadra. Dal punto di vista degli operai «il sistema a squadre si rivela interessante perché concentra il controllo sulle merci invece che sugli uomini». Per la determinazione delle paghe si misurava la produzione dell'intera squadra. In rapporto ai quadri dirigenti, Melman afferma: «La voce collettiva della forza lavoro, unificata dal gruppo, produce un impatto di gran lunga maggiore rispetto alla pressione dei singoli operai. Questo importante effetto del sistema a squadre, amplificato dalla forza delle organizzazioni sindacali, è stato compreso in tutte le sue implicazioni da molti dirigenti d'industria inglesi. Come conseguenza, molte direzioni aziendali si sono opposte all'uso del sistema a squadre, sostenendo invece i vantaggi dell'incentivazione individuale».

Con un efficace confronto, Melman contrappone «lo spirito di vorace competizione» che caratterizza il sistema manageriale di formazione delle decisioni al controllo operaio, «nel quale la caratteristica più significativa del processo di formazione delle decisioni è quella della mutua collaborazione, che in ultima analisi attribuisce agli stessi lavoratori organizzati la facoltà di decidere».

Sottolineando i connotati profondamente umani di quella forma di organizzazione industriale, Reg Wright afferma:

Il sistema a squadre libera gli operai da molte preoccupazioni, permettendo loro di concentrarsi esclusivamente sul lavoro. Tale metodo garantisce una struttura naturale di sicurezza, dà fiducia, consente un'equa distribuzione dei soldi, sa avvalersi senza distinzioni di ogni grado di abilità specifica, e permette di affidare le mansioni all'uomo o alla donna più indicati; tra l'altro tale affidamento è fatto spesso dai lavoratori stessi. E il cambio di mansioni, allo scopo di evitare la monotonia, non risulta un'operazione troppo complicata. Il caposquadra è stato abolito, e gli stessi capiofficina svolgono qui la funzione di tecnici che vengono consultati per avere consigli oppure in caso di guasti o di emergenze. In alcune aziende esiste effettivamente un responsabile di squadra, ma il suo compito è quello di organizzare il lavoro, non gli operai. D suo salario è parte del guadagno complessivo della squadra, e se la squadra è piccola partecipa lui stesso alla produzione. In squadre di maggiori dimensioni l'organizzazione del lavoro e la fornitura di parti e di materiale lo occupano compieta- mente. In squadre ancor più grandi è possibile trovare un viceresponsabile ed anche un delegato di squadra, in genere un sindacalista o comunque un rappresentante dei lavoratori, la cui funzione è quella di far valere il punto di vista degli operai nel caso che i responsabili si mostrino troppo disponibili nei confronti della direzione aziendale, o interferiscano in modo indebito con i singoli lavoratori. Il delegato ha la facoltà, quando necessario, di convocare assemblee di squadra per garantire a tutti l'informazione e la facoltà di critica su ogni argomento. Chi ricopre le tre cariche di cui si è parlato è soggetto a rotazione. I miglioramenti tecnici, frutto di solito della riflessione di una o due persone soltanto, in questo caso risultano dall'attenzione continua di tutti...[5]

Wright inoltre sottolinea che «il fatto di assumersi delle responsabilità in una di talj funzioni ha un effetto educativo da ogni punto di vista». È indubbio che i metodi abituali di organizzazione del lavoro non solo producono effetti di

divisione («ti taglierebbero la gola per una mezz'ora di straordinario in più», ha detto un operaio della Ford a Graham Tumer), ma sono anche profondamente diseducativi poiché riducono il lavoratore, secondo l'espressione di Eric Gill, a una «condizione subumana di deresponsabilizzazione intellettuale».

Un altro esempio mi viene dall'industria mineraria nel Durham. David Douglass, nel suo libro Pit Life in County Durham (La vita nei pozzi del Durham), critica i tentativi del National Coal Board di introdurre misure di controllo sempre più intense sul lavoro dei minatori, nell'intento di far fimzionare le miniere come vere e proprie fabbriche, sottolineando che «una delle poche caratteristiche che contribuiscono a riscattare il lavoro nei pozzi, a cui i minatori tengono moltissimo, è quella dell'autonomia del lavoro»; per cui, mentre «la maggior parte degli operai di fabbrica nella miniera non vede che un buco nero e sporco, i minatori, a loro volta, considerano la fabbrica come una prigione e quelli che ci lavorano come dei prigionieri». Ai primordi dell'attività mineraria nel Durham, spiega Douglass, «il minatore era completamente indipendente. Gli scavatori potevano organizzare la propria attività, liberi nel modo più assoluto da ogni forma di supervisione. Il grado di autogestione (per quanto, evidentemente, limitato dalla proprietà privata) era quasi totale». Douglass parla del cavilling (metodo in base al quale il luogo in cui lavorare veniva estratto a sorte per garantire un'equa distribuzione delle possibilità di guadagno) come:

della forma più significativa con la quale il minatore del Durham riusciva a impostare un sistema di lavoro egualitario, evitando la competitività, la tirannia e l'ingiustizia dell'odiata struttura dell'intermediario. In sostanza si trattava di un embrione di controllo operaio, come risulta dalla facilità con cui, in questo modo, si risolvevano senza intervento di terzi le dispute tra gruppi di lavoratori. Era un vero piccolo soviet, cresciuto all'interno del sistema capitalistico. In questo senso, quindi, si può dire che le sue possibilità di sviluppo fossero limitate. È comunque un atteggiamento tipico del lavoratore che interviene consapevolmente nel processo produttivo quello di affermare con decisione: questo è il modo con cui io lo gestisco, voi sappiatevi regolare[6].

Un tentativo di gestire le miniere come fabbriche, simile a quello di cui si lamenta David Douglass, accompagnò nel dopoguerra l'introduzione del sistema produttivo chiamato long wall. Il Tavistock Institute ha prodotto uno studio comparato della lavorazione long wall tradizionale, caratterizzata

dall'introduzione della divisione del lavoro e di metodi mutuati dalla fabbrica, e il metodo composite long wall, cioè con le modifiche apportatevi dai minatori in alcuni pozzi. L'importanza di tale studio per lo sviluppo del mio discorso si può comprendere dalla lettura del brano iniziale di uno dei documenti di cui è costituito:

Questo studio riguarda un gruppo di minatori messisi insieme per sviluppare un nuovo metodo di lavoro collettivo, dalla programmazione dei mutamenti che intendevano apportare fino alla sua pratica verifica. Il nuovo tipo di organizzazione del lavoro, conosciuto nell'industria col nome di «lavorazione composta», si è sviluppato negli anni scorsi in un certo numero di pozzi nei campi carboniferi del Durham nord-occidentale. Tale metodo affonda le sue radici in una antica tradizione, estintasi quasi completamente nel corso del secolo diciannovesimo con l'introduzione di tecniche di lavoro basate sulla segmentazione delle mansioni, su qualifiche e salari differenziati e su un controllo gerarchico fondato su criteri estrinseci al processo produttivo[7].

Un successivo rapporto mette in evidenza come l'inchiesta abbia dimostrato che «gruppi di lavoro di 40-50 membri sono in grado di comportarsi come organismi sociali che si organizzano e regolamentano autonomamente, garantendo contemporaneamente un grado elevato di produttività»[8]. P.G. Herbst descrive il sistema a «lavorazione composta» in un modo che mette chiaramente in luce le sue analogie con il sistema delle squadre:

La struttura della «lavorazione composta» è tale per cui il gruppo di lavoro si assume completa responsabilità in rapporto all'intero ciclo di operazioni che l'estrazione del carbone comporta. Nessun membro del gruppo ha una mansione fissa. Al contrario i lavoratori si distribuiscono gli incarichi a seconda delle esigenze: all'interno dei limiti dettati dalle tecniche di cui dispongono e da motivi di sicurezza, sono liberi di organizzare la produzione loro affidata nel modo che ritengono più opportuno. Da questo punto di vista non sono sottoposti ad alcuna autorità esterna, e all'intemo del gruppo non c'è nessuno che abbia funzioni dirigenti formalmente riconosciute. Mentre nel sistema long wall convenzionale l'estrazione del carbone viene scomposta in quattro, o otto, mansioni relative a operazioni diverse - svolte da squadre differenti, ciascuna delle quali con una sua propria tabella salariale - nel sistema a «lavorazione composta» i membri del gruppo non vengono pagati a seconda delle mansioni individuali. L'accordo salariale complessivo è invece basato sul prezzo stabilito per ogni tonnellata di carbone prodotta dal gruppo. Il ricavato viene diviso in parti uguali tra i membri della squadra[9].

Questi esempi di controllo dei lavoratori sul proprio lavoro sono molto importanti ai fini di un approccio anarchico ai problemi dell'organizzazione industriale. In particolare perché non prevedono alcuna sottomissione a tecniche paternalistiche di direzione aziendale, anzi demoliscono concretamente il mito che i quadri dirigenti abbiano abilità specifica e siano indispensabili. Perché inoltre costituiscono un elemento a favore della solidarietà e non della divisione tra lavoratori, quale è determinata dalle differenze di salario e di qualifica. Perché infine illustrano con dovizia di argomentazioni che è possibile restituire alla fabbrica e ai gruppi di lavoratori la responsabilità della formulazione delle decisioni.

E perché, oltretutto, sono in grado di soddisfare la fame capitalistica di produttività, per quanto la mia simpatia non si fondi evidentemente su criteri di questo genere. Gli esempi fatti, come l'idea sempre più diffusa che i lavoratori abbiano diritto al possesso del proprio lavoro - tacitamente riconosciuta dalle leggi sul salario ai disoccupati, attivamente sostenuta dagli operai che hanno concretamente preso possesso del posto di lavoro, come nel caso dell'entrata in fabbrica dimostrativa alla Upper Clyde Shipbuilders - hanno il grande merito politico di saper combinare obiettivi immediati con aspirazioni strategiche.

E dunque possibile che siano i lavoratori a dirigere l'industria? Certamente è possibile. E già lo fanno. Nessuno degli esperimenti di controllo operaio che ho descritto esiste oggi nella stessa forma, per ragioni che non hanno nulla a che fare con l'efficienza e la produttività. Nel caso del Durham si è trattato della preferenza che il National Coal Board (a capitale pubblico) ha recentemente manifestato per i campi carboniferi dello Yorkshire meridionale e di Nottingham. Nel caso della Standard tutto è dipeso dall'assorbimento (patrocinato da un governo laburista) che ha condotto alla formazione della British Leyland, nella quale si vedeva un cartello di dimensioni sufficienti per competere sui mercati con i giganti a capitale americano e con l'industria europea.

In realtà l'industria non è affatto retta secondo criteri di tipo tecnico; è invece dominata dai direttori commerciali, dai ragionieri e dai grandi finanzieri, che nella loro vita non hanno mai fatto altro se non maneggiar denaro.

Sono ben pochi coloro per cui il lavoro costituisce una attività piacevole di per se stessa, e la produzione di costoro rispetto al totale della popolazione lavoratrice diminuisce sempre più man mano che cresce la meccanizzazione e la segmentazione del processo produttivo. L'automazione - dalla quale ci si aspettava che riducesse la faticosità del lavoro manuale e la fatica mentale del lavoro impiegatizio - è ora temuta perché in pratica non fa che ridurre le possibilità di trovare lavoro e si risolve in un risparmio di lavoro non per gli operai e gli impiegati, ma per i possessori o gli amministratori del capitale. Pochi fortunati si vedono destinati ai posti di lavoro creati dall'automazione, o semplicemente non distrutti dalla medesima. La maggioranza degli sfortunati, condannata fin dall'infanzia ai lavori più monotoni, vede la possibilità di accedervi ridotta o addirittura eliminata dalla «razionalizzazione» del lavoro.

Pensate sia possibile immaginare che in una situazione nella quale la gestione di una fabbrica, di un'industria o di un qualsiasi luogo di lavoro fosse nelle mani della gente che vi lavora, questa si accontenterebbe di far andare avanti produzione, distribuzione e manutenzione nel modo come siamo abituati a vederle funzionare oggi? Perfino all'intemo della società capitalistica (per quanto non nel settore «pubblico», che appartiene al «popolo») alcuni datori di lavoro ritengono che ciò che loro chiamano job enlargement (allargamento delle mansioni) o job enri- chment (arricchimento delle mansioni), cioè la sostituzione del lavoro alla catena con unità di assemblaggio completo, o la deliberata rotazione delle mansioni nel processo produttivo, consenta un aumento della produttività semplice- mente perché riduce la noia. Ma quando tutti nell'indu- stria avessero diritto di parola, si limiterebbero a questo?

Nel suo brillante saggio Work and Surplus (Lavoro e surplus), Keith Paton immagina che cosa succederebbe in ima fabbrica di automobili qualora i lavoratori ne prendessero possesso. «Dopo la festa della rivoluzione giungono gli appelli a tornare al lavoro», ma tornare a testa china a ricevere ordini ed esortazioni, al solo scopo di vedere aumentato il Prodotto nazionale lordo, vorrebbe dire tornare al punto di partenza. D'altra parte la produzione deve pur andare avanti su una qualche base. Ma su quale base? E a quale tipo di lavoro ritornare?

Allora, invece di far ripartire la catena (nel caso che i giovani non l'abbian già demolita) essi passeranno i due mesi successivi a discutere lo scopo del loro lavoro e come riorganizzarlo. Auto private? Perché la gente ha sempre

bisogno di muoversi? È forse perché il posto dove stanno è tanto insopportabile? E che parte gioca l'automobile nel creare questo bisogno di fuga? Che vantaggi porta il suo uso quotidiano? H vantaggio di restare quotidianamente bloccati nel traffico? E i costi per il Paese? In culo i «costi per il Paese», è un'idiozia come «l'interesse nazionale».

Avete mai visto la faccia dei vecchi quando devono attraversare una strada piena di traffico? E l'incomodo per i pedoni? Qual è allora il motivo per cui si compra un'automobile? È solo per il desiderio di possederla? Ma pensiamo davvero che il valore di un'automobile possa trasferirsi su di noi? È assurdo. E avere una macchina fa davvero risparmiare del tempo? Quanto si lavora in media nelFindustria manifatturiera? Consultiamo le statistiche: 45,7 ore di lavoro alla settimana. Qual è la percentuale del salario settimanale che se ne va in spese per l'automobile? H 10,3 per cento degli introiti di tutte le famiglie. Il che significa più del 20 per cento se hai un'automobile, perché più della metà di noi non ne ha nessuna. E che cosa significa il 20 per cento di 45 ore? Cristo, 9 ore! Un bel po' di tempo buttato via per «risparmiare tempo». Ci dovrà pur essere un modo migliore per spostarsi da un punto all'altro. L'autobus? Bene, costruiamo autobus. E per l'inquinamento? Potrebbero forse andare quelle macchine elettriche che han fatto vedere alla televisione una volta? Ecc. ecc.[10]

Paton prevede poi un altro mese di studi e di discussioni organizzate in gruppi intersecantisi affinché gli operai si mettano d'accordo per una definitiva reimpostazione dell'organizzazione della fabbrica, destinata alla produzione di oggetti ritenuti dagli operai socialmente utili. Ad esempio la revisione delle automobili (per accrescere il valore d'uso dei modelli già in circolazione), autobus, vagoni di metropolitana, auto e scooter elettrici, biciclette bianche per la città (secondo le indicazioni dei provos di Amsterdam), complessi residenziali, possibilità di lavoro più semplice per gli emarginati, o per i bambini e i vecchi che vogliano rendersi utili. Ma considera altri aspetti dell'autogestione operaia, per esempio il lavoro volontario extra. «Man mano che si riesce a rendere il lavoro sempre più piacevole, con uno sviluppo delle scienze applicate e dell'organizzazione sociale che consenta di investire con elevati livelli tecnologici settori sempre più numerosi della produzione, l'idea di una prestazione volontaria, oltre alle ore dell'orario settimanale (ridotto), diventa un'ipotesi realizzabile. Diventa addirittura superfluo fissare la durata della settimana lavorativa». Quale lo scopo del lavoro volontario? «A New Delhi hanno bisogno di autobus, costruiamoglieli noi»[11].

La fabbrica stessa è aperta alla comunità, compresi i bambini. «In tal modo ogni operaio diviene un potenziale consulente di studi ambientali»: basta che un bambino entri in fabbrica e gli chieda del funzionamento di qualcosa». Insomma la fabbrica si trasforma in un'università, in un luogo d'apprendimento invece che di rimbecillimento forzato, come ora, dove «delle capacità di un uomo se ne usa un milionesimo», come ha affermato Norbert Winer.

L'evoluzione e la trasformazione della fabbrica, così come è delineata da Keith Paton, ci riconduce all'idea delle officine comunitarie di cui si è parlato nel capitolo precedente. Si è portati ad esempio a pensare aU'industria automobilistica come quella in cui da un estremo entra il minerale di ferro e dall'estremo opposto escono le auto complete (per quanto chi acquista un'automobile «del venerdì», nella società attuale, dovrebbe ricordare che quella macchina è uscita dalla catena in un momento in cui gli operai sono ormai in attesa che cominci la loro «vera» vita, quella del week-end). Ma in realtà il valore di una macchina all'uscita della fabbrica è costituito per due terzi dal valore dei componenti acquistati da fornitori esterni. L'industria automobilistica, come molte altre industrie, è un'industria di montaggio. La diffusione di questa caratteristica alla maggior parte delle industrie produttrici di beni di consumo, unita al dato, tipico delle società capitalistiche, dell'ampia diffusione di capacità industriali e di fonti di energia, comporta che, come hanno scritto i fratelli Goodman in Communitas, «in vasti settori dell'attività produttiva si potrebbe ritornare a forme simili a quelle della vecchia impresa familiare, guadagnando forse anche in efficienza, perché ovunque sono disponibili fonti di energia, i macchinari di ridotte proporzioni sono economici e tecnicamente perfetti e, oltretutto, non è difficile trasportare parti lavorate per poi montarle centralmente»[1^]. Ma significa anche che non sarebbe poi così complicato montare localmente i pezzi localmente costruiti. E questo avviene già al livello delle scatole di montaggio per dilettanti. Sono ormai diffusissime, ad esempio, le scatole per il montaggio completo di radio, giradischi e apparecchi televisivi, e addirittura sono disponibili sul mercato frigoriferi e automobili da montare.

Gruppi di officine comunitarie potrebbero mettersi d'accordo per acquistare all'ingrosso le parti da montare, oppure per dividersi, a seconda della loro capacità produttiva, la produzione di componenti per lo scambio reciproco e per il montaggio sul posto. Il nuovo settore industriale dei lavorati plastici (volendo ammettere che in una futura società trasformata la gente ritenga

conveniente farne uso) offre moltissime possibilità non ancora sondate per le officine comunitarie. Esistono, al giorno d'oggi, tre principali tipi di materiali plastici: quelli termoindurenti, che vengono plasmati a calore, con pressioni elevatissime, e che richiedono di conseguenza macchinari di difficile fiinzionamento e dal costo, per ora, molto alto; le termoplastiche, che vengono modellate per estrusione o per iniezione (esistono già sul mercato macchine per la lavorazione a iniezione delle termoplastiche, destinate a chi vuole avvalersene personalmente); e infine le resine poliesteri, usate insieme a materiali di rinforzo, come la fibra di vetro, che si possono plasmare a basse pressioni per semplice stampaggio a contatto e che sono perciò le più adatte alle possibilità delle officine comunitarie.

Come spesso ci insegna la nostra personale esperienza, i prodotti industriali in questa società vengono costruiti per una vita breve e destinati a una precoce obsolescenza. I prodotti disponibili sul mercato non sono certo quelli che noi vorremmo possedere. In una società gestita dai lavoratori, non ci sarebbe alcun interesse a produrre articoli in modo calcolato perché si rompano subito, e neppure a costruire cose che non si possono riparare. Ogni prodotto avrebbe caratteristiche tali da rendere facilmente comprensibile il funzionamento e semplice la riparazione. Quando Henry Ford lanciò sul mercato per la prima volta il suo modello T, puntava a un mezzo che «qualsiasi provinciale su una strada polverosa potesse aggiustare con un martello e una chiave inglese». L'iniziativa mandò quasi in rovina la sua azienda, ma è proprio questo il genere di prodotti di cui avrebbe bisogno una società anarchica: oggetti dal funzionamento molto semplificato, la cui riparazione possa essere intrapresa dallo stesso utente senza troppe difficoltà.

Nel suo libro The Worker in an Affluent Society (Il lavoratore in una società dell'abbondanza), Ferdynand Zweig fa l'interessante osservazione che «spesso il lavoratore va a lavorare al lunedì disfatto dalle occupazioni del weekend, in particolare dai suoi hobby. Molti dicono che il week-end è il periodo più sfibrante della settimana, e che il lunedì mattina in fabbrica risulta, al paragone, rilassante»[13]. Viene da chiedersi che cosa sia il lavoro e che cosa il piacere - non nella società futura, ma ora, in questa nostra società - visto che si lavora più intensamente nel tempo libero che non sul posto di lavoro. Il fatto che uno di questi sia lavoro pagato, e l'altro no, sembra quasi fortuito. Ci rimanda, anzi, a un altro problema. Il paradosso del capitalismo contemporaneo è che esistono milioni di uomini e di donne che gli economisti americani chiamano no- people (gente che non esiste): l'esercito dei

disoccupati che sono rifiutati, o coscientemente rifiutano la schiavitù senza senso della produzione industriale contemporanea. Potrebbero guadagnarsi da vivere oggi nelle officine comunitarie? Se l'officina è concepita puramente come un servizio sociale, destinato a fornire la possibilità di un divertimento creativo, la risposta è che probabilmente si tratta di qualcosa contro le regole. I membri della comunità potrebbero lamentarsi che il tale o il tal altro sfrutta gli strumenti messigli a disposizione per interessi personali di tipo commerciale. Ma se l'officina fosse concepita in modo più fantasioso rispetto a tutte le imprese di questo tipo oggi esistenti, potrebbe sviluppare le sue potenzialità al punto di diventare una vera e propria struttura di sopravvivenza. In parecchie delle New Towns, le «città nuove» inglesi, ad esempio si è ritenuto positivo e necessario costruire gruppi di piccole officine individuali e piccole imprese dedite a lavori come riparazioni elettriche e meccaniche, falegnameria e costruzione di semplici ricambi. L'officina comunitaria si vedrebbe migliorata dalla corona di botteghe individuali destinate ad attività lucrative. Non è forse possibile che le officine diventino la fabbrica della comunità, in condizione di garantire un posto a chiunque, abitando in loco, desideri lavorare a quel modo? E non è possibile che sappiano funzionare non come un qualcosa in più rispetto all'economia della società opulenta, che rifiuta un numero sempre più alto di suoi membri, ma come un embrione della futura economia autogestita?

Ancora Keith Paton, in un lungimirante pamphlet indirizzato ai membri della Claimants' Union, li sollecitava a non mettersi in competizione per posti di lavoro senza senso nella struttura economica che li ha messi alla porta come gente mutile, e di usare invece le loro capacità personali al servizio della comunità. (Una delle caratteristiche del mondo opulento è quella di negare ai suoi poveri ogni possibilità di nutrirsi, vestirsi, disporre di una casa decente e di sopperire ai bisogni propri e della famiglia, se non per mezzo dei sussidi distribuiti a malincuore e col contagocce dall'autorità). Paton ci spiega:

Quando sosteniamo che «ciascuno faccia da sé ciò di cui ha bisogno», non vogliamo assolutamente dire che si debba ritornare alla produzione manuale. Questa sarebbe stata magari l'unica soluzione negli anni Trenta. Ma da allora l'energia elettrica e l'«abbondanza» hanno portato alla diffusione di macchinari «intermedi», alcuni dei quali molto complicati, al punto che ne possono disporre anche gruppi di normali operai. Anche se non si è in grado di possederli (come del resto molti membri della Claimants' Union) esiste la possibilità di affittarli da vicini, parenti, ex compagni di lavoro. Macchine per maglieria e cucito, attrezzi elettrici ed altri macchinari per il lavoro in proprio

appartengono a questa categoria. I garage possono essere convertiti in piccole officine; le ceste fatte in casa sono di moda; parti meccaniche e motori possono essere presi da carcasse di automobili e di altre macchine. Se ne vedessero l'opportunità, metallurgici e meccanici esperti sarebbero certamente capaci di impostare un'attività di rigenerazione dei rottami molto avanzata tecnologicamente, riciclando i rifiuti metallici della società dei consumi in prodotti senz'altro utili, anche se privi di valore commerciale. Molti appassionati degli hobby comincerebbero a vedere in un'altra luce l'attività che tanto li interessa[14].

«Abbiamo bisogno l'uno dell'altro», continua Paton, «e dell'enorme riserva di energia e di forza morale che giace inutilizzata in ogni ghetto, in ogni quartiere povero». E buifo che quando si discute del problema del lavoro da un punto di vista anarchico, la prima domanda che ci viene rivolta sia questa: che cosa ne fareste dei pigri, di chi non ha voglia di lavorare? L'unica risposta possibile è che per secoli li abbiamo mantenuti. Il problema di fronte al quale si trova ogni individuo, ogni società è ben diverso, è come garantire a tutti ciò che più di ogni altra cosa desiderano: la possibilità di rendersi utili.

Note al capitolo

1. Anthony Crosland, «The Observer», 5 ottobre 1958.
2. Branko Pribicevic, The Shop-Stewards' Movement and Workers' Control 1910-1922, Oxford 1959.
3. Geoffrey Ostergaard, Approaches to Industrial Democracy, «Anarchy», n. 2, aprile 1961.
4. Seymour Melman, Decision-Making and Productivity, Oxford 1968.
5. Reg Wright, The Gang System in Coventry, «Anarchy», n. 2 aprile 1961.
6. David Douglass, Pit Life in County Durham, Oxford 1972.
7. P.G. Herbst, Autonomous Group Functioning, Londra 1962.
8. Trist, Higgin, Murray e Pollock, Organisational Choice, Londra 1963.

9. Herbst, op. cit.

10. Keith Paton, Work and Surplus, «Anarchy», n. 118, dicembre 1970.

11. Ibidem. Le idee di Keith Paton per una riutilizzazione d'una fabbrica d'auto sono state ripubblicate in Colin Ward, Work, Harmondsworth 1972.

12. Paul e Percival Goodman, Communitas, Chicago 1947 (trad, it.: Communitas, Il Mulino, Bologna 1970).

13. Ferdynand Zweig, The Worker in an Affluent Society, Londra 1961.

14. Keith Paton, The Right to Work or the Fight to Live?, Stoke-on-Trent 1972.

POSCRITTO AL CAPITOLO

Questo è il capitolo che più necessiterebbe di un aggiornamento alla luce del collasso dell'industria manifatturiera britannica avvenuto dopo che il libro è stato scritto. Ma ci vorrebbe un intero altro libro per farlo!

I lettori italiani si stupiranno forse nel sapere che ho utilizzato l'esempio del relativo successo economico delle picole industrie e dell'artigianato nell'Italia settentriona- e e centrale per criticare le tesi del capitalismo britannico (si veda il mio articolo A Few Italian Lessons, «The Ra- ven», trimestrale anarchico, voi. II, n.3, luglio 1989). Il che non significa un encomio al capitalismo italiano, ma semplicemente la denuncia dell'erronea convinzione nutrita e diffusa per ottant'anni dalla sinistra e dai sindacati britannici secondo cui la soluzione di tutti i problemi economici risiedeva in un futuro di unità

industriali sempre più grandi e a proprietà statale. Quell'illusione è stata oggi soppiantata dalla fede in un'ideologia primitiva di «libero mercato».

Nessuno si occupa seriamente della qualità della nostra vita lavorativa e neppure dell'utilità dei prodotti.

IL FALLIMENTO DELLO STATO ASSISTENZIALE

Tutte le istituzioni, tutte le organizzazioni sociali, impongono alla gente modelli che ostacolano lo sviluppo delle qualità individuali; più ancora, a me sembra, limitano il dispiegarsi delle più autentiche doti umane... Mi pare che ci sia un dato connaturato a tutte le istituzioni, abbiano esse obiettivi positivi, come scuole, università, ospedali, o assolutamente negativi, quali le prigioni. Chiunque sia coinvolto in una istituzione, deve continuamente sforzarsi di adeguare se stesso a quella, o ad altra gente, quando invece il connotato più sublime del genere umano è quello di sapere adattare l'ambiente agli uomini, non gli uomini all'ambiente.

John Vaizey, Scenes from Institutional Life

Gli anarchici si sentono dire molto spesso che la loro concezione dello Stato come baluardo dei privilegi dei potenti risulta clamorosamente inadeguata nella situazione della nostra epoca: la previdenza sociale avrebbe cambiato lo Stato. Alcuni dirigenti politici rivendicano addirittura ai loro partiti il merito di aver «inventato» gli istituti previdenziali. Negli ultimi anni della sua vita, ad esempio, Hugh Gaitskill, descrisse lo Stato assistenziale «come un nuovo risultato deH'iniziativa laburista», aggiungendo che «sfortunatamente la gratitudine non sembra costituire una solida garanzia politica». E nei fatti i candidati alle cariche pubbliche nella maggior parte dei Paesi occidentali impostano le loro campagne elettorali sulle promesse di stanziamenti previdenziali più elevati di quelli degli avversari.

Vediamo un po' che cosa significa concretamente lo Stato assistenziale. Non è indispensabile un'organizzazione di tipo statuale perché si diano forme di assistenza sociale. D'altra parte lo Stato può benissimo esistere, come spesso avviene, senza assumersi responsabilità nel campo dell'assistenza. Qualsiasi associazione di uomini in realtà può funzionare come società previdenziale: i sindacati, i gruppi di beneficienza natalizia, le Chiese, financo le bande giovanili - che presumibilmente mirano tutte al reciproco aiuto, al benessere e alla sicurezza comuni - possono tranquillamente essere considerate anche come istituzioni previdenziali. Lo Stato, come abbiamo visto, è una forma di organizzazione sociale che differisce da tutte le altre da due punti di vista: in primo luogo perché rivendica l'adesione di tutta la popolazione e non solo di coloro che intendono fame parte; in secondo luogo perché dispone di mezzi coercitivi per imporre tale adesione. Associazioni finalizzate all'assistenza reciproca esistono fin dai primordi delPumanità - se non ci fossero state non saremmo qui a discuterne - al punto che si può affermare che la loro necessità è biologicamente fondata. Kropotkin, che nel suo II mutuo appoggio fa la storia delle manifestazioni di questa innata tendenza umana, descrive non il rafforzamento, ma l'indebolirsi delle istituzioni sociali che tale tendenza incarnavano, parallelamente alla crescita del moderno Stato nazionale europeo dal quindicesimo secolo in poi:

Nei tre secoli successivi gli Stati, sia sul continente sia su questo arcipelago [Gran Bretagna, N.d.T.], si dedicarono sistematicamente all'estirpazione di tutte le istituzioni nelle quali la tendenza all'aiuto reciproco aveva trovato espressione fino a quel momento. Le comunità di villaggio vennero private delle loro assemblee, dei tribunali e delle strutture amministrative indipendenti; le loro terre vennero confiscate. Le gilde furono spogliate dei loro

possedimenti e di ogni libertà, e sottoposte al controllo, ai capricci e alla corruzione dei funzionari statali. Le città si videro togliere il diritto di sovranità e assistettero alla soppressione delle sorgenti autentiche della loro vita sociale: l'assemblea di villaggio, i magistrati eletti dal popolo e le loro amministrazioni, il municipio sovrano e la gilda sovrana; il funzionario statale prese possesso di ogni articolazione di ciò che una volta era un insieme organico... si cominciò a sostenere, dalle cattedre universitarie e dai pulpiti delle chiese, che le istituzioni, nelle quali gli uomini erano soliti veder incarnato il loro bisogno di aiuto reciproco, non avrebbero più potuto esser tollerate in uno Stato adeguatamente strutturato; che solo lo Stato era in grado di rappresentare i legami che univano i suoi sudditi; che federalismo e «particolarismo» erano nemici del progresso, e che sullo Stato soltanto era possibile contare per uno sviluppo ulteriore[1].

Non si tratta in questo caso di un punto di vista romantico e sorpassato relativo alle circostanze che portarono al superamento della cultura medievale; analoghi giudizi si trovano nelle opere di studiosi moderni, ad esempio in Government and People in thè Middle Ages (Princìpi di governo e politica nel Medio Evo) di Ullmann. Neppure si può considerare paradossale l'amaro resoconto di Kropot- kin, come dimostra la storia del pauperismo in Gran Bretagna. Nel Medio Evo si interveniva contro la povertà anche senza che lo Stato ne fosse coinvolto. Membri della gilda caduti in povertà venivano assistiti dai confratelli, che si occupavano anche degli orfani e delle vedove. C'erano ospedali e lazzaretti per i malati, e l'ospitalità nei monasteri era garantita a chiunque ne avesse bisogno. Ma con lo stabilirsi di un solido Stato nazionale con i Tudor, significativamente la prima legge statale sulla povertà prevedeva che i mendicanti venissero cacciati, la seconda che fossero marchiati; infine, era punitiva l'essenza della legge sui poveri approvata nel 1601, emendata nel 1834 e scomparsa ai giorni nostri. Tutti i membri della Clai- mants' Union obietterebbero però che la legge sui poveri è tuttora in vigore come in vigore sono le sue caratteristiche punitive.

Potrebbe sembrare paradossale che lo Stato, i cui simboli sono il poliziotto, il secondino e il soldato, possa essere diventato l'organizzatore dell'assistenza sociale. In realtà la connessione tra assistenza pubblica e necessità belliche è molto stretta. Ancora nella seconda metà del diciannovesimo secolo lo Stato si avvaleva, nelle sue guerre, di soldati di professione e di mercenari, ma allargandosi il campo d'azione e le dimensioni delle guerre, gli Stati si videro costretti a dedicare sempre maggior attenzione alle doti fisiche delle reclute,

fossero volontari o coscritti. La scoperta che gran parte della potenziale carne da cannone era fisicamente inadatta a quel ruolo (scoperta rinnovata in occasione di ogni guerra negli ultimi cento anni) spinse lo Stato a prendere misure che contribuissero a migliorare la salute fisica della nazione. Richard Titmuss, nel suo saggio War and Social Policy (Guerra e politica sociale), sotto- linea che «fu in occasione della guerra sudafricana, una guerra non certo tale da cambiare i destini dell'umanità, come altre che la storia ricorda, che s'avviò quel movimento a favore della tutela della salute individuale che conseguì alla fine i suoi obiettivi, nel 1948, con l'istituzione del servizio sanitario nazionale»[2].

Con l'estensione della guerra alla popolazione civile, insieme alla necessità di tenere alto il morale con la formulazione di «obiettivi di pace», al generale senso di colpa nei confronti delle passate ingiustizie sociali, alla volontà di far meglio in futuro, che sempre tien dietro alle guerre, le preoccupazioni relative alla salute investirono altri settori di benessere sociale. «La tendenza, caratteristica del tempo di guerra, a universalizzare le provvigioni pubbliche di alcuni beni di prima necessità», come scrive Titmuss, «vuol dire in realtà che un sistema sociale deve essere organizzato in modo tale da mettere tutti i cittadini (non solo i soldati) in condizione di sapere che cosa fare della propria vita in tempo di pace. In questo contesto risulta comprensibile YEducation Act del 1944 ed anche il Rapporto Beverige del 1942 e le leggi sulle assicurazioni, sugli assegni familiari e sul servizio sanitario nazionale. Tutti questi episodi di legislazione sociale erano in parte espressione del bisogno, naturale portato di una strategia di guerra, di omogeneizzare le condizioni di vita della popolazione civile e non civile»[3].

La sua sardonica conclusione è questa: «Obiettivi e contenuti della politica sociale, sia in pace sia in guerra, risultano così determinati — almeno in considerevole misura — dalla necessità di garantire la collaborazione di massa indispensabile a un efficace esercizio della guerra».

L'assistenza sociale, insomma, affonda le sue radici in numerose tradizioni ben distinte tra loro, prodotto di attepgiamenti completamente differenti nei confronti dei bisc gni sociali. Tali tradizioni sono sopravvissute perfino nell'ambito unitario della legislazione previdenziale dello Stato. Un mio amico, uno psicologo sperimentale che ha occasione di visitare molti ospedali, sostiene che, sebbene siano passati molti anni dall istituzione del servizio sanitario nazionale,, gli è ancora possibile riconoscere se un particolare

istituto, prima dell'intervento dello Stato, era un ospedale privato, oppure municipale, oppure un centro d'assistenza istituito dalla legge sulla povertà. C'è la tradizione secondo la quale il servizio è offerto malvolentieri, imposto in modo punitivo e autoritario; e c'è la tradizione che esprime corresponsabilizzazione sociale, o disponibilità all'aiuto reciproco e all'autosufficienza. Nel primo caso ci troviamo di fronte a istituzioni, nell'altro ad associazioni.

Il gergo della pubblica amministrazione ci offre un vocabolo brutto ma espressivo, «istituzionalizzazione», che non significa altro se non «costringere la gente dentro le istituzioni». C'è anche un'altra parola, se possibile ancor più brutta, «de-istituzionalizzazione». Per quanto ostica questa parola possa sembrare, descrive una tendenza molto importante da un punto di vista anarchico. Col termine «istituzione» si definisce in generale «una legge, un'abitudine, un costume, oppure un'organizzazione consolidata, o comunque elementi della vita politico-sociale di un popolo». Esiste poi un significato particolare abitualmente attribuito a questo termine, quello, cioè, di una «fondazione educativa, filantropica, correttiva o penale, nella quale un edificio, o un complesso di edifici, gioca un ruolo centrale, come ad esempio una scuola, un ospedale, un orfanotrofio, un ospizio o una prigione».

Se si accettano come valide queste definizioni, è facile vedere come l'anarchismo sia ostile alle istituzioni nel senso più generale, ostile cioè all'istituzionalizzazione in forme prestabilite, o in entità legali di vario genere, dei diversi tipi di associazioni umane. Opposto è il suo atteggiamento nei confronti della de-istituzionalizzazione: in altre parole gli anarchici sono favorevoli aH'eliminazione delle istituzioni.

Considerando il significato più particolare del termine istituzione, tra i teorici e gli operatori del settore prevale attualmente un orientamento favorevole alla de-istituzio- nalizzazione. E possibile individuare un modello di evoluzione caratteristico della maggior parte di queste particolari istituzioni. In molti casi esse furono fondate o modificate da pionieri o filantropi, laici o religiosi, al fine di soddisfare alcuni bisogni sociali particolarmente pressanti, o di porre rimedio alle piaghe più vistose della società. Successivamente intorno ad esse si coagulò l'iniziativa di associazioni volontarie, e col passar degli anni, nel corso del secolo diciannovesimo, ottennero il riconoscimento e l'appoggio dello Stato.

Le autorità locali provvidero a riempire le lacune nella distribuzione territoriale di tali istituti, e infine, nel nostro secolo, si procedette alla istituzionalizzazione definitiva, cioè alla nazionalizzazione, o assorbimento da parte dello Stato che ne faceva un veicolo di pubblico servizio.

Nel momento del loro massimo sviluppo, però, sul conto di queste istituzioni è sorto un grave dubbio. Ci si è cominciati a chiedere se esse servano effettivamente al proposito che si prefiggono, cioè se curino i mali della società com'è nelle loro intenzioni, o se non stiano, invece, ottenendo il risultato opposto, quello di favorirne la perpetuazione. Nasce ima nuova generazione di pensatori d'avanguardia che propone di rovesciare il processo e, a seconda dei casi, di abolire quelle istituzioni, o disaggregarle in tante unità non istituzionali, o soddisfare con metodi non-istituzionali gli stessi bisogni sociali. Sono proprio questi orientamenti che ci inducono a riflettere su un problema di fondo: in che misura cioè le istituzioni «separate» possano essere considerate dei microcosmi e quindi utilizzate come modello per l'analisi critica degli «istituti» più generali della società.

Si può dire che le istituzioni abbiano trovato la loro espressione architettonica in quella gerarchia di mastodontici edifici vittoriani che costella i margini delle città. «Non lontano dal cimitero», scrisse C.F. Masterman, «si ergeva l'immenso ospedale per le malattie infettive...; di fronte, un gigantesco ospizio per i poveri; dietro, l'imponente manicomio; sulla destra, una scuola militare di proporzioni analoghe; sulla sinistra, la prigione... Le zone periferiche deH'agglomerato urbano sono popolate di questi enormi edifici, prigioni e palazzi, testimonianze degli sforzi della città alle prese con i problemi delle vite mutilate o traviate; testimonianze, a un tempo, della sua forza e dei suoi fallimenti. Gente caduta in rovina, ribelli, pazzi, vecchi soli, sono tutti confinati dietro maestosi cancelli e muri intonacati»[4]. Questo il commento di Heather Woolmer: «Masterman interpreta questi elementi come segno di un deliberato rifiuto da parte della società verso ciò che per qualche ragione essa preferisce rimuovere, come la morte, o per tutto ciò che le risulta scomodo, come il povero, il vecchio o il malato di mente. E come se a un'intera sottocultura fosse intentato processo ai margini della metropoli; dagli istituti assistenziali, agli ospizi per poveri, alle case di ricovero per vecchi, agli ospedali, al cimitero: tutti come polli d'allevamento in attesa del nastro che li porta alla morte»[5].

In effetti l'istituzionalizzazione è un problema col quale abbiamo a che fare dal primo all'ultimo giorno di vita. Il «modello ideale di nascita» accettato dalla scorsa generazione aveva come scenario le sale parto degli ospedali. Il bambino veniva sottratto alla madre da una infermiera con tanto di mascherina e deposto in una asettica cabina di vetro, donde usciva, a ore rigidamente stabilite, solo per essere allattato. Baci e coccole erano considerati anti-igienici. (Naturalmente, la maggior parte dei bambini non veniva al mondo in quelle condizioni, che comunque erano considerate le migliori). Oggi il quadro ideale è compieta- mente mutato. Il bambino nasce in casa, col padre che aiuta premurosamente, e gli altri figli incoraggiati a «condividere» l'esperienza, l'arrivo del fratello. Quest'ultimo viene vezzeggiato da tutti i presenti e basta che si lamenti perché gli si dia da mangiare. (Anche in questo caso il quadro descritto non è generalizzabile oltre certi limiti, per quanto rappresenti la condizione ritenuta ottimale). L'evoluzione cui si è accennato può essere attribuita a oscillazioni del pendolo della moda, o al buon senso che riprende il sopravvento, o ancora alle argomentazioni raccolte nel rapporto di John Bowlby sulla maternità, che hanno esercitato un'influenza vastissima[6]. Ashley Montagu ha scritto:

Fino a circa cinquant'anni fa, più della metà dei bambini morti nel primo anno di vita, moriva per gli effetti di un'unica malattia. Essa era conosciuta col nome di «marasma», derivato dal termine greco che significa «logorio». Un altro nome era quello di atrofia infantile. Quando iniziarono le ricerche per individuare le cause del male, si scoprì che ad esserne colpiti erano soprattutto i bambini nati nelle case e nelle cliniche «bene», bambini che apparentemente ricevevano le cure più adeguate; al contrario, nelle case povere dove ci fosse una buona madre, a dispetto della mancanza di condizioni igieniche perfette, i bambini si dimostravano in grado di superare questo handicap materiale, e crescevano sani.

Nell'ambiente sterilizzato in cui nascevano i bambini ricchi si faceva sentire la mancanza del rapporto con la madre, rapporto così ricco di manifestazioni affettuose nelle famiglie più povere. Sulla base di quei risultati, al giorno d'oggi gli ospedali fanno ogni sforzo per ridurre al minimo il periodo di ricovero dei bambini[7].

Si discute ancora spesso del rapporto contraddittorio tra questi due modelli di nascita. Si è detto, ad esempio, che molte partorienti preferiscono le condizioni della loro casa, più confortevoli, che non quelle in cui vengono a

trovarsi all'ospedale. «Su un campione di 336 donne che avevano avuto almeno un parto in ospedale e uno a casa, l'80 per cento ha affermato di essersi trovata meglio a casa, e solo il 14 per cento di essere favorevole al ricovero ospedaliero»[8]. Ciò significa, naturalmente, che le madri aspirano ai vantaggi di entrambi i modelli ideali: la sicurezza sul piano sanitario e l'atmosfera domestica. La richiesta di fondo, in realtà, è quella della de-istituzionalizzazione dell'assistenza sanitaria. Inaugurando l'unità ostetrica del Charing Cross Hospital, Norman Morris dichiarò che «venticinque anni di risultati scientifici hanno ridotto moltissimo i rischi del parto, ma troppo spesso gli ospedali soffocano la gioia della maternità in un mare di inumanità». C'era, affermò, «un'atmosfera di freddezza, di inimicizia e severità, adatta forse per un ufficio delle tasse, non certo per un reparto maternità. Molti dei nostri sistemi, fondati sulla costrizione e sull'irregimentazione, devono essere rivisti»[9]. Più tardi descrisse molti reparti maternità come vere e proprie fabbriche di bambini: «Alcuni sembrano addirittura esser fieri di aver realizzato la catena di montaggio più perfezionata»[10].

L'accettazione diffusa dell'ipotesi di Bowlby sulla privazione dell'amore materno ha influenzato largamente il modo di trattare i bambini negli ospedali. I pediatri americani hanno osservato che le conseguenze della permanenza in ospedale si manifestano con la chiarezza di un quadro clinico. «Una caratteristica che colpisce è il fatto che l'aumento di peso corporeo sia quasi nullo, nonostante le diete siano quelle che, a casa, garantiscono una crescita adeguata del bambino. I bambini all'ospedale dormono meno degli altri, e solo di rado ridono o chiacchierano spontaneamente. Sono svogliati, e il loro aspetto è estremamente infelice»[11].

Le osservazioni sugli effetti degli «ambienti istituzionali» sui bambini ammalati sono valide anche nei confronti di bambini sani. Uno dei primi studi comparati su bambini di un orfanotrofio e su un gruppo esterno con caratteristiche analoghe, indusse i ricercatori a queste considerazioni:

Nessuno avrebbe potuto prevedere, e ancor meno provare, il pericolo di involuzione nei bambini mantenuti in condizioni fino a quel momento considerate normali per un orfanotrofio. Rispetto all'intelligenza, all'uso dei vocaboli, alle informazioni generali, alla capacità di socializzazione, alle reazioni comportamentali, rispetto allo stesso sviluppo motorio, da ogni punto di vista insomma, il quadro che si presentava era di ritardo. L'effetto di un periodo da uno a tre anni in una scuola materna, che pure non sviluppava tutte

le sue potenzialità, fu quello di rovesciare il processo di regressione, che per alcuni conduceva alla deficienza mentale[12].

In Gran Bretagna, durante la guerra, Dorothy Burlin- gham e Anna Freud riferirono, nel loro Infants Without Families (Bambini senza famiglia), gli stupefacenti progressi fatti da bimbi che in precedenza avevano dato segni sicuri di arretratezza mentale dopo che gli asili in cui erano ospitati vennero disaggregati per costituire gruppi familiari di quattro bambini, ciascuno dei quali animato da un'assistente che svolgeva un vero e proprio ruolo materno. Da allora confronti di questo genere sono stati fatti in molti Paesi, con risultati che Barbara Wootton riassunse con queste parole: «Si è ripetutamente constatato che i bambini ospitati negli orfanotrofi o in analoghe istituzioni restano indietro rispetto alla media di quelli che vivono in famiglia, hanno quozienti di intelligenza e di sviluppo più bassi e presentano ritardi nel parlare e nel camminare... Sono anche più aggressivi e affetti da manie distruttrici, irrequieti, incapaci di concentrarsi; sono infine meno sensibili degli altri bambini al problema della difesa dei propri spazi personali. Insomma presentano un quadro di notevole impoverimento di tutti gli aspetti della loro personalità»[13].1 primi segni di mutamento nelPopinione di esperti e di pubblico in Gran Bretagna si ebbero nel 1944 con una lettera al «Times» di Lady Alien of Hurtwood, che la fece seguire da un pamphlet con cui attirava l'attenzione generale sulle condizioni largamente insoddisfacenti degli istituti per l'infanzia e degli orfanotrofi, caratterizzati da trattamenti crudeli e privi di fantasia. Ne risultò l'istituzione di una commissione, l'anno seguente, il cui rapporto (il Rapporto Curtis sull'assistenza all'infanzia) fu pubblicato nel dicembre 1946. Esso criticava severamente e cure che ai bambini venivano prestate negli istituti preposti, e conteneva suggerimenti che successivamente sarebbero stati largamente accettati, al punto che Bowlby potè scrivere che «le controversie sui meriti dei nuclei familiari adottivi in confronto ai metodi tradizionali, possono considerarsi concluse. Non c'è più nessuno ormai che sostenga metodi che comportino gruppi numerosi, anzi sono tutti d'accordo che gruppi di modeste dimensioni garantiscono risultati migliori».

Non può sorprendere che metodi e atteggiamenti rivelatisi vantaggiosi con la de-istituzionalizzazione del trattamento di bambini normali, o affetti da malattie «normali», abbiano consentito risultati ancor più stupefacenti nel caso di bambini in qualche modo handicappati, ad esempio spastici o epilettici, o mentalmente ritardati. Nel quadro delle ricerche intraprese a Brookland, Reigate, da Tizard e Daly, un gruppo di sedici bambini «imbecilli» venne

confrontato con un gruppo di controllo. Già dopo il primo anno, i bambini seguiti con criteri familiari guadagnavano in media otto mesi di età mentale, in un test sull'intelligenza verbale, contro i tre mesi del gruppo di controllo. Relativamente all'autonomia personale, misurata secondo criteri conformi all'età, il miglioramento era di sei mesi, contro i tre del gruppo di controllo; miglioramenti si registravano anche nel modo di parlare, nel comportamento sociale ed emotivo. Risultati analoghi hanno ottenuto, mediante gruppi familiari permissivi e di piccole dimensioni, coloro che hanno tentato di de-istituzionalizzare la custodia di giovani «delinquenti» o disadattati - come George Lyward a Finchden Manor o David Wills a Bodenham.

Per molti anni la parola «istituzione» ha significato, agli occhi dei più, almeno in Inghilterra, una sola cosa: l'istituzione per eccellenza, la Union Workhouse (Ricovero di mendicità), l'ammissione alla quale era considerata una vera disgrazia, ima sorta di ultima spiaggia dell'esistenza, guardata con odio e terrore. La legge sulla povertà non è più in vigore ma le sue conseguenze si fanno ancora sentire. Un po' per volta abbiamo imparato che le istituzioni per i vecchi incoraggiano la senilità, mentre ogni sforzo per aiutarli a vivere in un posto a loro caro stimola il senso di indipendenza e il gusto per la vita.

La prima cosa da imparare, per chiunque abbia a che fare con dei vecchi, è la necessità di concedere loro la massima libertà d'azione, di comprendere che, anche alla loro età, le caratteristiche della personalità individuale sono ancora molto importanti, e che il riconoscimento sociale è un elemento decisivo della felicità individuale. È troppo facile convincersi che i vecchi non siano più in grado di fare alcunché e incoraggiarli, di conseguenza, a non far nulla. Si tratta di una forma di gentilezza molto sbagliata, anche se può sembrare un modo abbastanza facile per mettersi a posto la coscienza, soprattutto se confrontato con la via, molto più faticosa, di invitarli in continuazione ad essere attivi, a uscire di casa, a trovare una occupazione cui valga la pena dedicare il proprio tempo. Questo secondo atteggiamento, comunque, è molto più idoneo a promuovere una condizione felice e a prevenire malanni che sorgono più avanti, quali l'infermità e l'apatia[14].

La de-istituzionalizzazione del trattamento delle malattie mentali cominciò a esser presa in considerazione nel diciottesimo secolo, quando William Tuke fondò il York Retreat, e quando Pinel, nello stesso anno, il 1792, liberò dalle catene i pazienti a lui affidati nel manicomio di Bicètre. Ma nel diciannovesimo secolo, con quello che Katleen Jones ha definito «il trionfo del

legalismo», si delineò il modello dei grandi manicomi isolati come sinistra appendice alla legge sulla povertà — eredità contro la quale devono combattere i moderni pionieri. Rropotkin, nell'interessante conferenza sulle prigioni tenuta a Parigi nel 1887, individuò in Pinel l'antesignano dell'assistenza comunitaria, che viene ora indicata come il metodo di cura per eccellenza delle malattie mentali:

Si dirà, comunque, che ci saranno sempre delle persone, i malati se così vogliamo chiamarli, che costituiscono un pericolo per la società. Non sarà sempre e comunque necessario sbarazzarsi di questi individui, o impedire che in un modo o nell'altro rechino danno agli altri cittadini? Nessuna società, per quanto oscurantista, avrà mai bisogno di un espediente così assurdo, e ve ne spiego la ragione. Un tempo, i malati di mente erano ritenuti preda del demonio, e trattati di conseguenza. Venivano tenuti in catene in luoghi simili a stalle, legati ed muro come bestie selvagge. Ma venne Pinel, un uomo della Grande Rivoluzione, che ebbe l'ardire di liberarli dalle catene, e li trattò come fratelli. «Quelli vi divoreranno», gridavano i guardiani. Ma Pinel osò. Quella gente, ritenuta simile alle fiere dei boschi, si fece intorno a Pinel, e col suo comportamento dimostrò che egli aveva visto giusto nel dar credito al lato migliore dell'umana natura, anche quando il lume dell'intelligenza sia oscurato dalla malattia. La sua posizione prevalse. Si cessò di incatenare i malati.

In seguito, i contadini di un piccolo villaggio belga, Gheel, trovarono un metodo ancor migliore. Dissero: «Mandateci i vostri malati; noi garantiamo loro assoluta libertà». E li adottarono nelle loro famiglie, li invitarono a mensa, consentirono a quei pazzi di lavorare nei campi al loro fianco e di partecipare alle feste campestri «Mangiate, bevete, e danzate con noi. Lavorate, correte nei campi, siate liberi». In questo consisteva la loro terapia, queste le cognizioni scientifiche di cui disponevano i contadini belgi. La libertà compì il miracolo. I malati cominciarono ad essere curati davvero. Anche quelli afflitti da lesioni organiche e incurabili s'addolcirono e divennero membri della comunità come gli altri. La mente malata produceva, bensì, comportamenti anomali, ma il cuore aveva la sua parte. Si gridò al miracolo. Quei risultati vennero attribuiti a un santo, a ima madonna. Ma questa madonna era la libertà, e il santo era il lavoro dei campi e il trattamento fraterno. A uno degli estremi dello «spazio immenso che separa la malattia mentale dalla criminalità», spazio di cui parla Mandsley, la libertà e la fraternità hanno compiuto il miracolo. E si sono dimostrate in grado di compierlo anche all'altro estremo[15].

Molto lentamente l'opinione pubblica e le scienze ufficiali hanno cominciato ad adeguarsi a questa impostazione. «La prima riforma dell'assistenza ai malati di mente in America, li relegò negli ospedali pubblici», scrive J.B. Martin, «la seconda riforma, quella attualmente in cantiere, consisterà nel ridar loro la libertà»[16].

Lo stesso si può dire della Gran Bretagna. Per anni si sono susseguiti i documenti che hanno provato come l'istituzione sia produttrice di follia. Un brano di ricerca fonda- mentale (quello di Hilliard e Munday all'Ospedale psichiatrico Fountam) ha indicato che il 54 per cento dei malati «gravi» non era in realtà intellettualmente minorato. Commentando alla luce di questa scoperta «il quadro di classificazione», questi studiosi hanno sottolineato che «quei pazienti possono magari essere socialmente incapaci, ma in molti casi la permanenza nell'istituzione ha aggravato le loro difficoltà emozionali»[17].

La legge stessa è mutata, eliminando le dichiarazioni di infermità mentale e disponendo che il trattamento della malattia mentale non fosse diverso da quello di ogni altra malattia e che il ritardo intellettuale fosse considerato al pari di qualsiasi altra menomazione fisica. Possibilità di cure esterne all'ospedale, centri professionali, e la varia gamma di provvedimenti conosciuti sotto il nome di «assistenza comunitaria», hanno il fine di sostituire ovunque possibile gli istituti tradizionali. Ciononostante ogni anno vengono alla luce grotteschi episodi di inumanità in istituti presunti terapeutici, di trattamenti terribili inflitti a pazienti senza speranza; si scoprono casi di illegale continuata detenzione di persone che erano state internate molti anni prima perché costituivano motivo di fastidio per i parenti o per le autorità locali e che, col passar degli anni, sono state ridotte in condizioni di precoce senilità dalla stessa istituzione.

Ma perché, pur di fronte a fatti ben noti, che testimoniano l'effetto dannoso di simili istituti, e nonostante la scelta tanto sbandierata a favore dell'assistenza comunitaria, il tentativo di de-istituzionalizzare la cura della malattia mentale, con qualche eccezione naturalmente, ha conseguito risultati così fallimentari? La risposta a questo quesito non può essere cercata unicamente nella insufficienza degli stanziamenti pubblici per l'assistenza psichiatrica; importanti sono anche due altri ordini di ragioni.

Com'è possibile adottare un'impostazione che preveda la «sostituzione del sistema di custodia autoritario attualmente in vigore a favore di criteri

permissivi e tolleranti dai quali i pazienti siano incoraggiati ad essere se stessi e ad esprimere la propria vita interiore»[18], quando la stessa organizzazione del personale è segnata dai criteri rigidi e autoritari, caratteristici di ogni istituto ospedaliero? La gente che passa la sua vita a contatto diretto con i pazienti si trova alla base di ima piramide di tirannia e di sfruttamento: l'ambiente degli ospedali non è permissivo e tollerante per loro, figuriamoci per i pazienti! (Questo aspetto delle istituzioni è descritto brillantemente da Erving Goffman nel suo Asylums). L'altro fattore è quello che il rapporto PEP sulla salute mentale[19] definisce come «la consistente componente irrazionale» nell'atteggiamento comune nei confronti della devianza. Joshua Bierer ha sottolineato che «i miei colleghi ed io ci siamo convinti che è il nostro senso di paura che ci porta a reeludere la gente, a marchiarla, a renderla criminale». «Credo», ha aggiunto, «che se noi riuscissimo a vincere la nostra ansia e a trattare adulti e adolescenti come membri della comunità, ci metteremmo davvero nelle condizioni di creare meno malati di mente e meno criminali»[20]. Ci sono effettivamente persone la cui presenza nel normale tessuto sociale suscita ansia, o ostilità, o paura; per le quali l'assistenza «normale» è riluttante ad assumersi responsabilità nei suoi ambiti primari (come ad esempio la famiglia); per questo sono state create le istituzioni specifiche di cui abbiamo parlato finora: manicon i per i malati di mente, orfanotrofi per i bambini abbandonati, ospizi per i vecchi, caserme per i difensori dello Stato, prigioni e riformatori per chi infrange la legge e viene preso. Disciplina, routine, obbedienza e sottomissione sono state le caratteristiche ottimali per istituzioni ben regolate, situate in aree appositamente destinate, lontano dalle distrazioni, dalle comodità, dalle seduzioni e dalle pericolose libertà della società comune. Nel diciannovesimo secolo - l'età d'oro della fondazione di questo tipo di istituti - le stesse caratteristiche erano considerate ideali anche per le istituzioni «normali» e «aperte» verso la società esterna, come la fabbrica, la scuola, l'apparato burocratico, allora in pieno sviluppo, e la stessa famiglia patriarcale. La prigione non è altro che l'istituto fondamentale, l'istituzione per eccellenza, e ogni sforzo di riforma lascia intatti i suoi caratteri essenziali. La sua evidenza, scrive Merfin Turner, è «motivo di imbarazzo per coloro che sostengono il sistema che in esse si incarna, fonte di disperazione per chi quel sistema vorrebbe cambiare». Godwin individuò il problema centrale già nell'ultimo decennio del secolo diciottesimo:

Il metodo più comunemente seguito per privare della libertà coloro che ne hanno abusato è quello di costruire ima pubblica galera, nella quale, indipendentemente dalla gravità del reato, i colpevoli sono rinchiusi tutti insieme, lasciando a loro il compito di stabilire quei rapporti che sono possibili. Varie circostanze contribuiscono a renderli preda di abitudini indolenti e viziose e a scoraggiarne ogni forma di industriosità; nessuno sforzo viene compiuto per rimuovere, o almeno neutralizzare parzialmente, le cause di tale situazione. Non è necessario dilungarsi sull'atrocità di questo sistema. Le galere, secondo il proverbio, sono scuole di vizio; e per uscirne non peggiorato un uomo che vi sia stato deve essere stato un vero campione del male già in partenza, oppure un maestro di sublimi virtù[21].

Negli anni intorno al 1880, Kropotkin (che per primo definì le prigioni «università del crimine») spiegò le ragioni per cui i tentativi di riforma sono destinati a restare lettera morta.

Quali che siano i mutamenti introdotti nel regime carcerario, il problema dei recidivi non viene risolto.

Ciò è inevitabile: è necessario che sia così, poiché la prigione uccide tutte quelle doti che rendono un uomo adatto alla vita in società; ne fa un individuo destinato inevitabilmente a ritornare in prigione...

Potrei suggerire che, a dirigere le prigioni, vengano assunti uomini del valore di un Pestalozzi... Potrei anche proporre che al posto delle attuali guardie, ex soldati ed ex poliziotti, vengano introdotti nelle carceri decine di Pestalozzi. Ma, chiederete, dove andiamo a trovarli? Una domanda pertinente. Il grande pedagogo svizzero rifiuterebbe certamente di fare la guardia carceraria, perché il principio di base di ogni prigione è sbagliato, in quanto priva l'uomo della libertà. Fino a che si priva l'uomo della libertà, non si può riuscire a renderlo migliore. Non si fa che coltivare criminali a vita[22].

Una delle cose che emergono da un'analisi accurata delle istituzioni è l'esistenza di una vera e propria «struttura caratteriale» istituzionale, totalmente disumanizzata e facilmente riconoscibile. A descriverlo con la maggiore accuratezza è stato Bruno Bettelheim, nel suo libro The Informed Heart, laddove egli mette in relazione i suoi precedenti studi sul comportamento nei campi di concentra- ijiento e sui bambini con disturbi dell'affettività con la generale condizione dell'uomo nelle moderne società di

massa. Bettelheim fii detenuto a Dachau e Buchenwald, e descrive quei suoi compagni di prigionia conosciuti col nome di Muselmänner («musulmani»), cadaveri ambulanti a tal punto privati «di affetto, autoconsiderazione, e di ogni forma di stimolo, così esausti, sul piano fisico e su quello emotivo, da avere ormai concesso all'ambiente circostante il potere più assoluto su se stessi. Ciò succedeva in quanto essi rinunciavano ad esercitare la minima influenza sulla loro vita e sull'ambiente»[23]. La sua terribile descrizione dell'uomo definitivamente «istituzionalizzato» prosegue così:

Ma perfino i «musulmani», essendo organismi viventi, non potevano trattenersi dal reagire in qualche misura all'ambiente, e lo facevano privandolo della possibilità di agire in alcun modo su di loro come soggetti. Per ottenere quel risultato essi dovettero rinunciare a rispondere agli stimoli ambientali, e divennero semplicemente oggetti, rinunciando in tal modo ad essere persone. A quel punto, così ridotti, quegli uomini obbedivano ancora agli ordini, ma solo ciecamente o automaticamente; senza più esprimere giudizi, o riserve interiori, senza neppure odiare chi li maltrattava. Si guardavano ancora in giro, o almeno muovevano gli occhi. Gli sguardi cessarono più avanti, sebbene anche allora muovessero i loro corpi in funzione degli ordini, ma senza far più nulla di loro iniziativa.

La fine di ogni atteggiamento attivo cominciava quando smettevano di alzare i piedi per camminare, e semplicemente li facevano strisciare. Iniziava quindi una fase che li avrebbe condotti alla mor e in breve tempo[24].

Non è difficile rinvenire in questa descrizione elementi di somiglianza col comportamento osservabile nelle istituzioni «normali». «Spesso i bambini siedono incerti, o passano ore intere a dondolarsi», scrive Bowlby dei bambini rinchiusi negli istituti. «Andate e guardateli fissare un calorifero in attesa di morire», suggerisce Brian Abel-Smith a proposito dei pensionati affidati agli ospizi. Russel Barton ha dato a questa malattia inventata dall'uomo il nome di «nevrosi da istituzione» e ha descritto le caratteristiche cliniche con cui si presenta negli ospedali psichiatrici, individuandone la diagnosi, l'eziologia, il trattamento e le misure di prevenzione. Si tratta, egli afferma,

di una malattia caratterizzata da apatia, mancanza di iniziativa, perdita di interesse, specialmente nei confronti di cose relativamente poco coinvolgenti, atteggiamento sottomesso, apparente incapacità di far progetti per il futuro, mancanza di autocoscienza individuale; un'altra manifestazione si ha, talvolta, col comparire di caratteristiche posizioni e andature.

L’utilizzo, in qualsiasi forma, di parole e concetti quali «istituzionalizzato», «depresso», «apatico», «schivo», «inawicinabile», «solitario», «non sa che cosa fare», «mancanza di iniziativa», «mancanza di spontaneità», «chiuso», «semplice», «infantile», «non crea problemi», «si è sistemato bene», «collabora», dovrebbero sempre far sorgere il sospetto che il processo di istituzionalizzazione abbia prodotto una nevrosi[25].

Barton individua sette fattori che concorrono a determinare negli ospedali psichiatrici le condizioni ambientali in cui prospera questa forma di nevrosi: 1) perdita di contatto con il mondo esterno; 2) forzata inattività; 3) atteggiamento autoritario dei medici e del personale; 4) perdita di amicizie personali, privazione di oggetti propri, di ricorrenze individuali; 5) abuso di farmaci; 6) atmosfera di esagerato controllo; 7) perdita di prospettive e speranze relative al mondo esterno. Altri scrittori hanno definito la malattia in forme diverse, come ad esempio «istituzionalismo psicologico» o «torpore del prigioniero». Molti anni fa Lord Brockway, nel suo libro sulle carceri, delineando il quadro del prigioniero ideale, ne descriveva esattamente i connotati: «Uomo senza personalità, contento di ridursi ad essere un mero ingranaggio nella macchina della prigione; che ha la mente così appannata da non risentire della durezza dell’isolamento; che non ha nulla da dire ai suoi compagni; che non ha desideri, eccetto quelli relativi al sonno e al cibo; un uomo che evita di assumersi responsabilità circa la propria esistenza, e di conseguenza è disposto a vivere come gli viene ordinato, a espletare le mansioni affidategli, a marciare a comando avanti e indietro nei cortili, a chiudersi alle spalle la porta del suo isolamento, come il regolamento prevede»[26].

E questo il genere di persona che meglio si adatta alle istituzioni che abbiamo ereditato dal passato. Non è un caso che questo incarni anche il tipo ideale per le mansioni esecutive di ogni istituzione autoritaria. E il soldato ideale (inutile spiegarne il perché), il fedele ideale (sia fatta la tua volontà, Signore, tu sei il vasaio ed io l’argilla), l’operaio ideale (non sei pagato per pensare, fai quello che ti è stato detto), la moglie ideale (un investimento), il figlio ideale (da guardare ma non ascoltare) - in altre parole, il prodotto ideale dell’Education Act del 1870.

Le istituzioni sono state il microcosmo, in alcuni casi la caricatura, della società che le ha prodotte. Rigide, autoritarie, gerarchiche, le loro virtù preferite sono l’obbedienza e il servilismo. Viceversa, le persone che hanno cercato di distruggere quelle istituzioni, i pionieri di quei mutamenti che ora

sembrano prender piede, sia pure con grande lentezza, e per i quali si deve ancora lottare, sono stati animati da valori ben diversi. Le parole chiave del loro vocabolario sono state amore, simpatia, tolleranza; invece di istituzioni hanno propugnato famiglie, comunità, gruppi senza capi, gruppi autonomi. Le qualità che hanno cercato di incoraggiare sono la fiducia in se stessi, l'autonomia, l'autoconsiderazione e, come conseguenza, la responsabilità sociale, il rispetto e l'aiuto reciproco.

Quando paragoniamo i precedenti vittoriani delle nostre istituzioni con gli organismi di mutuo soccorso, creati dalla classe operaia nello stesso periodo, i nomi stessi sono forse più eloquenti di interi volumi. Da una parte gli Ospizi, gli Istituti di Assistenza alla Povertà, la Società Nazionale per l'Educazione dei Poveri in Ottemperanza ai Princìpi della Chiesa Ufficiale; dall'altra la Società dell'A- micizia, la Comunità dei Malati, la Società Cooperativa, le Unioni c i mestiere. Queste rappresentano la tradizione delle associazioni autonome e fraterne nate dal basso, quelle la tradizione delle istituzioni autoritarie imposte dall'alto.

E importante notare che chi nelle istituzioni lavora deve essere considerato una vittiipa al pari di chi vi è internato. Russel Barton afferma: «E mia impressione che l'atteggiamento autoritario sia la regola più che non l'eccezione» negli ospedali psichiatrici, e lo mette in rapporto al fatto che perfino l'infermiere «è soggetto a un processo di istituzionalizzazione, negli alloggi per il personale nei quali deve vivere». Sostiene Barton che è inutile rivolgere rimproveri ai singoli individui, «perché gli individui cambiano spesso, ma gli ospedali psichiatrici sono rimasti gli stessi», e suggerisce l'ipotesi che la colpa risieda nella struttura amministrativa. Richard Titmuss, nel suo studio The Hospital and Its Patients (L'ospedale e i suoi pazienti) attribuisce la barriera di silenzio nella quale così spesso ci si imbatte negli ospedali pubblici all'«effetto provocato sulla gente dal fatto di vivere e lavorare in un'istituzione chiusa, con rigide gerarchie sociali e codici di comportamento... Questa gente tende a gestire la propria insicurezza limitando l'impegno responsabile e ad accrescere l'efficienza con la formulazione di regole rigide, sviluppando una disciplina autoritaria e difensiva. La barriera del silenzio non è altro che uno strumento utilizzato per mantenere il carattere autoritario dei rapporti. Constatiamo che di tale metodo ci si avvale in molte situazioni, come quelle di altre istituzioni in cui il rapporto tra lo staff e gli internati non sia dei più felici»[27].

E John Vaizey, sottolineando che «ogni aspetto della nostra vita sociale sembra potenzialmente istituzionaliz- zabile, mentre parrebbe logico dedicare ogni sforzo a restringere il campo d'azione delle istituzioni», sostiene che l'effetto peggiore di questo processo «è quello di mettere nelle mani di gente inadatta ciò di cui sembra affamata: il potere. Ufficiali dell'esercito, suore d'ospedale, secondini... molti di costoro sono inadeguati al ruolo che svolgono, anzi sembrano legittimati a svolgerlo esclusivamente dalla loro sete di potere»[28]. Nel suo The Criminal and His Victim (Il criminale e la sua vittima), von Hentig spinge più oltre questo ragionamento: «Le forze di polizia e i ranghi dei secondini attirano molte figure aberranti perché forniscono canali legali all'estrinsecazione del sadismo, dell'autoritarismo; e proprio perché quei ruoli attribuiscono a chi li esercita un notevole grado di impunità, ecco che ciò determina una ben visibile tendenza alla crescita di disposizioni psicopatiche»[29]. Questa tesi è fatta propria da un moderno classico dell'anarchismo, Authority and Delinquency in thè Modem

State di Alex Comfort, in una edizione arricchita da significative illustrazioni.

L'impostazione anarchica è chiara: rivendica la disaggregazione delle istituzioni in piccole unità inserite nel contesto sociale, basate su criteri di autosufficienza e di aiuto reciproco, come Synanon o Alcoholics Anonymous o i molti altri gruppi di questo genere sorti al di fuori della macchina ufficiale della previdenza. Brian Abel-Smith (che certo non si può definire un anarchico), interrogato su come andrebbero ristrutturati e ricostruiti i servizi sociali perché funzionino, ha risposto:

Ricostruiremmo gli ospedali secondo criteri moderni - con reparti per malati esterni o centri sanitari, con pochi letti spinti negli angoli. Chiuderemmo le colonie per bambini sub-normali per costruire ville singole con un personale di sorveglianza molto ridotto. Quanti sono coloro che potrebbero essere assistiti in unità di sette-otto ragazzi, simili a quelle che le autorità locali un minimo responsabili stanno impiantando per i bambini che non dispongono di una vita familiare normale? Quanti potrebbero essere assistiti addirittura in casa, se esistessero centri professionali e servizi sanitari adeguati? Elimineremmo i vecchi e sinistri ospedali psichiatrici e ne costruiremmo di molto più piccoli all'interno delle città, o ai margini di esse. Abbatteremmo la maggior parte degli istituti per anziani e ci impegneremmo a trovar loro un'abitazione decente. Escogiteremmo una serie di occupazioni, in casa e fuori, per gli inabili, i vecchi e i malati[30].

Esiste infine un'impostazione anarchica riguardo al problema dei penitenziari? No, non ne esiste nessuna, se si esclude quella che li vorrebbe chiusi per sempre. L'organizzazione chiamata Radical Alternatives to Prison (Alternative radicali alle prigioni) ha compilato un elenco di dodici possibili alternative nell'ambito di una struttura comunitaria, ciascuna delle quali sembra essere più efficace dell'incarcerazione da parte di autorità impersonali, punitive, incompetenti, per indurre «condannati per reati diversi a svolgere un ruolo nella società come membri creativi e non marginali di essa»[31].

Nell'ambito della struttura della previdenza sociale, così come è adesso impostata - previdenza come surrogato di giustizia - la caratteristica più conforme alla visione anarchica del problema è costituita dalla rapida crescita delle Claimants' Unions.

Si tratta di una reazione spontanea all'istituzionalizzazione della cosiddetta previdenza sociale in quanto apparato burocratico, punitivo e inquisitorio, che rifiuta di rendere noti agli «utenti» i criteri secondo i quali i contributi vengono effettuati o sospesi[32]. Il resoconto di Anna Coote sulle Claimants' Unions nota che «la loro crescita ha avuto caratteri assolutamente spontanei, al pari della recente fioritura di associazioni di inquilini, gruppi musicali, giornali di quartiere e centri di consulenza. Non hanno affiliazione politica, sono anzi ansiosi di mantenersi indipendenti, per non subire il controllo o l'influenza di alcuna organizzazione. Tutte le Claimants' Unions si sono formate a livello di base tra gli stessi assistiti, come risposta a ima ben precisa esigenza»[33].

La Coote fa anche osservare che i membri di una Claimants' Union sono come di casa negli uffici della previdenza sociale: «Stanno lì a scambiarsi informazioni, confabulano negli angoli, si organizzano, distribuiscono volantini e parole di incoraggiamento», mentre «gli assistiti che non appartengono a nessuna di queste associazioni hanno la tendenza a starsene seduti, immobili, senza parlare, con lo sguardo preoccupato».

Il proliferare di organizzazioni di mutuo soccorso tra i disoccupati, i malati, in ogni categoria di emarginati, rappresenta la leva più possente per trasformare lo Stato assistenziale in una società dedita alla reciproca assistenza, per costruire l'assistenza comunitaria in una comunità responsabile.

Note al capitolo

1. Pétr Kropotkin, The State: Its Historic Role, Londra 1950 (trad, it.: Lo stato e il suo ruolo storico, Anarchismo, Catania 1981).

2. Richard Titmuss, War and Social Policy, nei suoi Essays on the Welfare State, Londra 1958 (trad, it.: Saggi sul Welfare State, Edizioni Lavoro, Roma 1986).

3. Ibidem.

4. C. F. Masterman citato da Heather Woolmer, Within the Fringe, «Town and Country Planning», giugno 1972.

5. Ibidem.

6. John Bowlby, Maternal Care and Mental Health, Londra 1952 (trad, it.: Cure materne e igiene mentale del fanciullo, Giunti Barbera, Firenze 1957).

7. Ashley Montagu, The Direction of Human Development, Londra 1957.

8. «The Lancet», 22 aprile 1961.

9. «The Times», 24 febbraio 1960.

10. Norman Morris al Congresso della Royal Society of Health, 29 aprile 1961.

11. Bowlby, op. cit. Si veda anche King, Raynes e Tizard, Patterns of Residential Care, Londra 1972.

12. Iowa Child Research Station, 1938.

13. Dorothy Burlingham e Anna Freud, Infants Without Families, Londra 1944 (trad, it.: Bambini senza famiglia, Astrolabio, Roma 1972).

14. Margaret Neville Hill, An Approach to Old Age and its Problems, Londra 1960.

15. Pètr Kropotkin, Prisons and their Moral Influence on Prisoners (1887), ristampato in Baldwin (a cura di), Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, New York 1927,1968.

16. J. B. Martin, A Pane of Glass, Londra 1960.

17. Hilliard e Munday, Diagnostic Problems in the Feeble- Minded, «The Lancet», 25 settembre 1954.

18. Wadsworth, sovrintendente medico al Cheadle Royal Hospital.

19. PEP, Community Mental Health Services, Londra 1960.

20. Joshua Bierer al Congresso della World Federation of Mental Health, 1960.

21. William Godwin, An Enquiry Concerning Political Justice,

cit.

1. Kropotkin, op. cit.

2. Bruno Bettelheim, The Informed Heart, Londra 1960.

3. Ibidem.

4. Russell Barton, Institutional Neurosis, Bristol 1959.

5. Fenner Brockway (con Stephen Hobhouse), English Prisons Today, Londra 1921.

6. Richard Titmuss, The Hospital and Its Patients, nei suoi Essays on the Welfare State, cit.

7. John Vaizey, Scenes from Institutional Life, Londra 1959.

8. H. von Hentig, The Criminal and His Victim, Yale 1948.

9. Brian Abel-Smith, Whose Welfare State?, in Conviction, Londra 1958.

10. RAP, The Case for Radical Alternatives to Prison, Londra 1971.

11. Tony Gould e Joe Kenyon, Stories from the Dole Queue, Londra 1972.

12. Anna Coote, The New Aggro at the Social Security Office, «Evening Standard», 17 aprile 1972.

POSCRITTO AL CAPITOLO

La tesi di questo capitolo è che le istituzioni della previdenza sociale sono nate dal mutuo soccorso popolare. Le associazioni così sorte sono state successivamente statalizzate in nome di un supposto interesse universale e di una equiparazione delle prestazioni. I poveri, che s'erano autotassati solidarmente, furono così sottoposti alla tassazione operata dalla macchina fiscale dello Stato in cambio di un sistema burocratizzato di assistenza istituzionalizzata.

Negli anni Settanta la parola d'ordine era il controllo popolare del sistema assistenziale. Con gli anni Novanta è la difesa dell'idelea di assistenza sociale contro la sua erosione da parte dell'ideologia governativa d'economia di mercato.

E fuor di dubbio che nel prossimo secolo i concetti di solidarietà sociale e di mutuo soccorso dovranno essere ripensati, per costruire una società assistenziale sulle rovine dello Stato assistenziale.

DIVERSITÀ, DEVIANZA, CRIMINALITÀ

In una società libera sarà inevitabile trovare un accordo, con noi stessi prima di tutto e poi con i nostri simili: con il tizio che ci tampona in automobile, con il vicino che deve sfamare una famiglia tre volte più numerosa della nostra, con gli ubriachi che si infilano nel nostro giardino. Dovremo sistemare le cose da noi, senza l'aiuto dell'assistente sociale, del partito politico, del poliziotto o del delegato di reparto, e nel far ciò saremo necessariamente messi di fronte a noi stessi, scopriremo che genere dì persona siamo realmente.

Peter Brown, Smallcreep's Day

Qualsiasi militante anarchico non avrebbe difficoltà a riconoscere che, dell'impostazione anarchica nel campo dell'organizzazione sociale, l'aspetto più difficile da far capire alla gente è il rifiuto della legge, della magistratura e degli apparati polizieschi che la contraddistinguono. Certo, accetterebbe sconsolata le critiche ai metodi dei poliziotti, agli errori dei giudici, degli avvocati e dei tribunali, alle barbarie del sistema penale e alla fatuità delle leggi. Ma si dichiarerebbe scettica nei confronti di una società nella quale venga a mancare la protezione della legge e poco convinta dell'esistenza di alternative preferibili all'«impero della legge» che, sia pure con tutti i suoi errori, le sue imperfezioni, i suoi abusi, viene ritenuto un patrimonio prezioso della società civilizzata e la migliore garanzia per la libertà del singolo cittadino.

Può anche darsi che non ci si preoccupi più di tanto dello stupore e dell'incredulità nella quale ci imbattiamo quando sosteniamo che la società dovrebbe fare a meno della polizia e della legge; forse siamo disposti ad accontentarci della nostra personale impressione di poterne individualmente fame a meno; forse, ancora, ci fa piacere sentirci dei bravi rivoluzionari, e questa sensazione si alimenta della possibilità di deridere gli altri con aria di superiorità. Ma in verità sono i nostri concittadini che dobbiamo convincere, se davvero ci sta a cuore che il punto di vista anarchico prenda il sopravvento.

Quando gli anarchici si trovano a dover rispondere alla domanda su come si comporterebbe la società anarchica nei confronti della criminalità, le loro argomentazioni sono in genere più o meno simili a queste: a) la maggior parte

degli atti criminali sono di solito reati contro la proprietà e in una società nella quale la proprietà immobiliare e i mezzi di produzione siano saldamente detenuti dalla comunità, e la proprietà personale sia distribuita secondo criteri di maggior giustizia, verrebbe a mancare ai ladri ogni incentivo; b) i casi di violenza non originati da moventi di rapina diminuirebbero moltissimo, dal momento che una società genuinamente permissiva e non competitiva non produrrebbe personalità inclini alla violenza; c) i reati concernenti la circolazione automobilistica non si presenterebbero con la gravità di oggi, perché la gente sarebbe più consapevole e socialmente responsabile e, quando ’auto privata avesse perso il suo carattere di status Symbol, userebbe i mezzi di trasporto pubblici; infine, in una società meno frenetica si perderebbe il gusto patologico della velocità e quell’aggressività che ogni giorno siamo costretti a registrare sulle strade; in ima società decentrata verrebbero eliminate le attuali vaste conurbazioni e la gente si mostrerebbe inevitabilmente più comprensiva e attenta ai problemi dei propri vicini. Ma la difficoltà di un tal genere di argomentazioni sta nel fatto che esse suscitano immediatamente questa risposta: che un’ipotesi del tipo di quelle formulate richiede un’umanità compietamente rinnovata rispetto a quella con la quale abbiamo a che fare nella vita di tutti i giorni.

No, rispondono gli anarchici, quello che è effettivamente necessario è soltanto un tipo mutato di ambiente sociale, quello appunto che stiamo cercando di costruire. Ma il guaio è, come dice Paul Tappan, un criminologo americano, che in quanto inseriti nella società noi preferiamo i problemi sociali che ci circondano alle «conseguenze di sforzi eroici determinati a mutare così drasticamente i connotati della nostra civiltà da indurre l’uomo a vivere secondo regolamenti semplicissimi in un mondo altrettanto semplice».

Qualsiasi normale definizione dei concetti di legge, crimine e forze dell’ordine, sarà sufficiente a spiegare quanto essi siano incompatibili con l’idea di anarchia:

Legge: emanazione della volontà dello Stato. Un ordine o una proibizione che proceda dagli organi preposti dello Stato, appoggiato e sostenuto dalla autorità e dalla capacità di esercitare la forza, caratteristica dello Stato...

Crimine: violazione della legge penale, cioè un’infrazione del codice comportamentale specificamente sanzionato dallo Stato, che attraverso i suoi

organi legislativi definisce crimini e relative pene e che per mezzo dei suoi organi giudiziari persegue i colpevoli e commina loro le pene adeguate.

Polizia: agenti della legge, cui essa attribuisce la responsabilità di mantenere l'ordine tra i cittadini e far rispettare la legge[1].

È possibile, naturalmente, procedere a una ridefinizione in senso non legalista del concetto stesso di legge: nel senso di norma comune, incarnazione di preesistenti costumi sociali, o nel senso più lato, proprio della sociologia, di corpo complessivo di regole di ogni genere che esistono in un determinato ambito sociale; è possibile anche ridefinire il concetto di crimine come atto antisociale - sia esso o meno un atto contro la legge. Il criminologo ottocentesco Garofalo allargò la definizione di crimine attribuendola «a qualsiasi azione che contrasti le prevalenti norme di onestà e di rispetto per il prossimo», e un suo epigono, E. H. Sutherland, nel suo studio sulla criminalità nel ceto impiegatizio, insiste che «la classificazione propria della legge non deve costituire un limite per il criminologo; il quale, anzi, dev'essere completamente libero di superare ogni barriera definitoria non appena intraveda comporti- menti, in sé non criminali, che la legge considera tali». (E grande merito di Alex Comfort quello di aver sviluppato brillantemente questa indicazione da un punto di vista anarchico nel suo già citato Potere e delinquenza, in cui critica spietatamente i membri del potere legislativo ed esecutivo assetati di potere).

È molto più difficile invece procedere a una ridefinizione della polizia, strumento dell'imposizione della legge, secondo criteri non inficiati da connotati autoritari. Certamente nella nostra società la polizia svolge anche funzioni di interesse sociale, ma è incontrovertibile che il suo compito primario sia quello di soddisfare determinate esigenze del governo. John Coatman, nel suo The Police (La polizia), uscito per la Home University Library, dichiara ad esempio «che le forze di polizia costituiscono la quintessenza dell'attività di governo in Inghilterra» e che «i poliziotti non sono che i garanti dell'attuale sistema governativo». Affermazione questa con la quale siamo perfettamente d'accordo.

No, non esistono surrogati non autoritari del poliziotto, se si esclude quella che noi definiamo come «la gestione sociale» degli strumenti coi quali gli individui e la comunità si difendono da comportamenti antisociali. Questo concetto fece per la prima volta la sua comparsa nel pensiero anarchico con La

giustizia politica di Godwin, dove all'interno di un approccio alla questione chiaramente favorevole al decentramento si dichiara: «Se le comunità si accontentassero di un'area molto ridotta, nel quadro, naturalmente, di una confederazione per far fronte a determinate necessità, ogni individuo si troverebbe in continuazione sottoposto al giudizio di tutti; e la disapprovazione dei suoi vicini, questa specie di forza coercitiva non derivata dai capricci degli uomini, ma dalla stessa forma dell'universo, lo spingerebbe inevitabilmente a correggersi, oppure a fare le valigie»[2]. Io penso però che molti, specialmente coloro che hanno provato a vivere sotto lo sguardo censorio dei vicini in un piccolo paese, non sarebbero certo entusiasti di questo sistema di inibizione dei comportamenti antisociali e rimpiangerebbero la vita anonima delle città, ben comprendendo il pericolo che un sistema del genere si riveli un possente inibitore di ogni comportamento non perfettamente conformista.

Questa enfasi sull'importanza di un tessuto comunitario compatto, come strumento di prevenzione di comportamenti asociali, ricorre spesso negli scritti di Kropotkin, che di tutti i classici anarchici è forse quello che ha dedicato maggiore attenzione ai problemi della criminalità, dell'apparato legislativo e del sistema penale.

Naturalmente in ogni società, anche in quella meglio organizzata, ci saranno individui passionali, le cui azioni, qualche volta, potranno essere contrarie all'interesse comune. Ma al fine di prevenire anche queste possibilità, l'unica soluzione è quella di garantire sbocchi positivi al carattere passionale di costoro.

Oggi viviamo troppo isolati. La proprietà privata ci induce ad un atteggiamento individualistico ed egoista nelle relazioni con gli altri. Ci conosciamo l'un l'altro a mala pena; i momenti d'incontro sono molto rari. Ma la storia ci fornisce esempi di vita comunitaria più stretta - la «famiglia allargata», le comuni agricole in Cina, ad esempio. In quelle situazioni la gente si conosce davvero reciprocamente. È giocoforza che i loro rapporti siano improntati all'aiuto reciproco, sia morale sia materiale. La vita di famiglia, fondata sulle comunità originarie, è scomparsa. Una nuova famiglia fondata sulle aspirazioni della comunità prenderà il suo posto. In quella famiglia la gente dovrà necessariamente conoscersi reciprocamente, aiutarsi e potrà contare sugli altri in ogni occasione; questo mutuo sostegno, quest'attitudine reciproca sarà sufficiente a prevenire l'enorme varietà di comportamenti asociali coi quali dobbiamo fare i conti quotidianamente in questa società[3].

Il concetto qui esposto venne definito per la prima volta «controllo sociale» da Edward Allsworth Ross in un libro del 1901, intitolato appunto in quel modo. In esso egli cita gli esempi di società «di frontiera», nelle quali con misure spontanee o informali si riesce effettivamente a mantenere l'ordine senza dover ricorrere a una autorità insediata ufficialmente: «Compartecipazione, socievolezza, senso di giustizia e sdegno», scrisse Ross, «sono in grado di sviluppare autonomamente una situazione di ordine vero, naturale, cioè un ordine che non dipenda da un progetto precostituito». Oggi l'espressione «controllo sociale» ha assunto un significato più esteso, fino a riferirsi «all'aggregato di valori e di norme per mezzo delle quali tensioni e conflitti tra individui o gruppi vengono risolti o mitigati, al fine di mantenere la coesione intema di qualche gruppo sociale più vasto; e anche agli strumenti con i quali questi valori e queste norme vengono proposti e imposti... Il controllo sociale, in quanto regolazione del comportamento sociale attraverso la proposizione di norme e di valori, è destinato a entrare in contraddizione con qualsiasi regolamento coercitivo. Naturalmente le due modalità di controllo accennate non sono completamente isolabili l'una dall'altra nella vita concreta della società... Ma la distinzione tra esse è importante e di grande valore teorico»[4]. ,

George C. Homans, in The Human Group (Il gruppo umano), pone la distinzione in questi termini: «Il processo col quale si ottiene l'adesione a determinati canoni di comportamento viene definito controllo sociale se si fonda sul consenso a certe norme; autorità, quando la sua struttura portante sia l'obbedienza agli ordini». Sono le dimensioni e la complessità della comunità che, a giudizio dei sociologi, determina l'efficacia del controllo sociale: «Quando i gruppi sociali crescono, e la loro composizione risulta disomogenea dal punto di vista dei criteri morali, le forme di controllo informali cedono il passo a quelle formali, quali leggi e codici»[5].

Uno dei pochi osservatori della vita nelle città moderne che rifletta sul modo in cui il controllo sociale operi concretamente nell'ambiente urbano contemporaneo è Jane Jacobs, la quale parla in questi termini delle funzioni di strade e marciapiedi:

Mantenere la sicurezza è un compito fondamentale delle sue strade e dei suoi marciapiedi... Le grandi città... differiscono dalle cittadine e dai villaggi per molti motivi di fondo, uno dei quali è il fatto che le città sono, per definizione, piene di estranei...

Uno degli obiettivi più importanti, in un quartiere cittadino, è che una persona possa sentirsi al sicuro, per la strada, tra tutti quegli estranei, che non si senta automaticamente minacciata... La prima cosa da capire è che l'ordine pubblico, nelle strade cittadine, non è mantenuto principalmente dalla polizia, anche se i poliziotti sono necessari. È la gente stessa che lo mantiene, con una intricata e quasi inconscia rete di controlli e di comportamenti. In alcune zone della città — i vecchi quartieri popolari e le strade con un elevato turnover di residenti ne sono un esempio significativo - il mantenimento dell'ordine pubblico è lasciato quasi del tutto alla polizia e alle guardie giurate. Ecco, quei luoghi sono vere e proprie giungle. Non bastano i poliziotti a imporre una convivenza civile dove siano venute meno le forme di controllo più semplici e normali[6].

La Jacobs, insomma, sostiene che le strade affollate dispongono di un sistema inconscio di sorveglianza autonomo, che ha come strumenti gli occhi di chi ci abita e dei frequentatori di bar, negozi, edicole e così via:

L'idea di una sorveglianza delle strade fondata sul controllo reciproco sembra a prima vista spiacevole, ma nella vita concreta non è affatto spiacevole. Le strade sono più sicure, la loro vita scorre normale, senza episodi di sospetto e di ostilità, proprio quando la gente «usa» le strade spensieratamente, senza che le passi per la testa di essere impegnata in una forma di attività poliziesca... In agglomerati di dimensioni inferiori, e con una vita sociale meno complessa di quella delle grandi città, il controllo sul comportamento in pubblico, se non sui gesti criminali, sembra funzionare, con minor o maggior successo, avvalendosi di uno strano intreccio di attenzione alla propria reputazione, pettegolezzi, giudizi positivi o negativi e addirittura vere e proprie sanzioni informali: «agenti» che si dimostrano potentissimi in una situazione in cui tutti si conoscono e le voci fanno in fretta a girare. Le strade di una città, che devono controllare non solo il comportamento dei residenti, ma anche quello dei visitatori provenienti dai sobborghi e dalle cittadine vicine, che si sentono finalmente liberi dal peso della maldicenza e delle ritorsioni dei loro compaesani, devono «operare» in modo molto più diretto e immediato. È già stupefacente constatare che la città abbia risolto questo problema in un modo o nell'altro: quasi incredibile che, in certe strade particolari, questo tipo di controllo funzioni davvero alla perfezione[7]. I lettori inglesi del libro della Jacobs non troveranno certo strano che dia per scontato il fatto che i cittadini americani non si sentano affatto al sicuro, nella pubblica via, nei confronti di «maniaci, aggressioni, rapine e simili».

AI giorno d'oggi, dichiara, «la barbarie ha preso possesso di molte strade cittadine o, almeno, la gente ne è convinta o lo teme, il che in fondo è quasi la stessa cosa». Nonostante la sua fiducia nell'efficacia di un controllo sociale di tipo informale, niente riuscirà a distruggere la sua convinzione che la polizia sia necessaria. La spaventosa disgregazione della struttura sociale nelle città americane, a dispetto di un'intensa vigilanza di forze dell'ordine dotate degli strumenti più sofisticati, è sufficiente a dimostrare che un comportamento rispettoso della società può fondarsi solo su forme di reciproca responsabilità, non già su poliziotti sempre più numerosi e meglio equipaggiati. Un tentativo onesto e non equivoco di affrontare questo problema da un dsta anarchico è sicuramente quello di Errico Malatesta:

La necessaria difesa contro coloro che violano, non lo status quo, ma i sentimenti più profondi che contraddistinguono l'uomo dalle bestie, è uno dei pretesti con i quali i governi giustificano la loro esistenza. Noi dobbiamo eliminare tutte le cause sociali della criminalità, dobbiamo sviluppare nell'uomo sentimenti fraterni, e rispetto reciproco; dobbiamo, per dirla con Fourier, cercare alternative utili ai crimini. Ma se e finché ci sono dei criminali, o la gente trova il sistema e l'energia per difendersi da sola, o la polizia e la magistratura faranno la loro riapparizione, e con esse i governi. Non è possibile risolvere un problema semplicemente negandone l'esistenza...

Dobbiamo, a ragione, temere che questa necessaria difesa contro la criminalità possa trasformarsi nella ragione, o nel pretesto, per un nuovo sistema di oppressione e di privilegio. È compito degli anarchici fare in modo che ciò non succeda. Cercando le ragioni di ogni atto criminale e facendo ogni sforzo per eliminarle; rendendo impossibile per chiunque trarre personale vantaggio dalla scoperta di un crimine, e lasciando che siano i gruppi interessati a compiere i passi che ritengono più opportuni ai fini della propria difesa; abituandoci a considerare i criminali come fratelli che hanno sbagliato, come malati che hanno bisogno di un trattamento amorevole, proprio come se si trattasse di vittime di idrofobia o di qualche pericolosa malattia mentale... solo così sarà possibile conciliare l'assoluta libertà di tutti con la difesa da coloro che costituiscono un'evidente e pericolosa minaccia nei confronti di quella libertà...

Per noi, lo svolgimento dei doveri sociali dev'essere un atto volontario, il diritto a usare la forza vale soltanto contro coloro che recano violentemente offesa ad altri, e impediscono loro di vivere in pace. La forza, la repressione violenta, deve essere usata solo nei confronti dei violenti, e solo per autodifesa. Ma chi giudicherà? Chi garantirà la difesa necessaria? Chi deciderà quali misure di repressione devono essere usate? Non ci sembra che ci siano altre soluzioni oltre a quella di affidare tali decisioni alle parti interessate, al popolo, cioè alla massa dei cittadini, che si comporteranno differentemente a seconda delle circostanze e a seconda del loro grado di evoluzione sociale. Dobbiamo soprattutto evitare la creazione di corpi specializzati di polizia; si perderà forse qualcosa in efficienza repressiva, ma non cadremo nell'errore di rimettere in piedi lo strumento principe di ogni tirannia. Da ogni punto di vista, l'ingiustizia e la violenza passeggera del popolo sono meglio del tallone di ferro, della violenza statale legalizzata dei giudici e dei poliziotti. Noi siamo, in ogni caso, solo una delle forze che agiscono nella società, e la storia procederà, come ha fatto, nella direzione risultante da una sorta di parallelogramma delle forze, in cui tutte siano rappresentate[8].

Tre indicazioni emergono dalle osservazioni di Mala- testa. In primo luogo egli riconosce che ogni forma di giustizia informale e diretta ha la tendenza a consolidarsi in un'istituzione. Il problema è che ciò può succedere per ragioni in sé ottime: il tentativo di garantire all'accusato un processo «giusto» (personalmente ritengo, a tale proposito, che il meccanismo del giudizio debba includere procedure tali da consentire una verifica dell'effettiva colpevolezza dell'imputato). Se è vero che il colpevole dovrà essere trattato molto meglio di quanto non Io sarebbe secondo l'attuale sistema, è certo comunque che alcime garanzie, caratteristiche dell'attuale legislazione, dovranno essere mantenute in qualsiasi ridefinizione dei criteri legali. Dovrà esserci pieno riconoscimento del principio dellTia- beas corpus, l'imputato avrà diritto a sapere di che cosa è accusato, si vedrà assicurata la possibilità di difendersi, dovrà essere fissata una regolamentazione della testimonianza universalmente riconosciuta, e così via. La storia dei regimi rivoluzionari è ricchissima di comitati di salute pubblica, di tribunali del popolo e di siffatti organi della rivoluzione, che hanno poi dimostrato di essere arnesi altrettanto dubbi, dal punto di vista di chi vi è stato giudicato, quanto i corrispondenti istituti borghesi che dovevano sostituire. Le più fortunate delle nazioni delfEst europeo hanno lentamente reintrodotto i princìpi giuridici e le garanzie occidentali, con grande sollievo di tutti. Il problema, nei termini in cui lo pone Malatesta, è quello di come

incarnare quei princìpi di «giustizia naturale» in organismi popolari che mantengano, comunque, un carattere provvisorio e non istituzionale.

La seconda cosa che colpisce nel brano di Malatesta è la sua fiducia nel «popolo»; un argomento di cui gli avversari approfitteranno con entusiasmo, attirando l'attenzione sul fatto che quello da lui postulato è un popolo costituito da uomini ben diversi da quelli che si incontrano nella realtà. Noi sappiamo che i nostri popoli sono vendicativi quanto i giudici. Si dice che i tre quarti della popolazione britannica sia favorevole alla reintroduzione della pena capitale, e una percentuale ancor maggiore all'utilizzo della flagellazione. Questo è forse l'argomento sul quale gli anarchici incontrano più difficoltà nel fare accettare seriamente il loro punto di vista. Sembra che la nostra società sia pervasa da un'ansia immensa, da una paura sconfinata, assolutamente sproporzionata ai pericoli reali. La gente ha paura di doversi trovare senza difese. (In un altro campo, questo spiega perché la gente non riesca a convincersi dell'opportunità del disarmo - è convinta che l'esercito la difenda realmente). La constatazione della forte, diffusissima preoccupazione nei confronti della criminalità, e dei tratti mitici con cui il problema è preso in considerazione, sembra dover rievocare la teoria psicanalitica secondo la quale non solo la società costruisce i suoi criminali, ma ne ha bisogno e di fatto alletta i suoi devianti, spingendoli ad «impersonificare» ruoli criminali.

«La società», ha scritto Paul Reiwald, «oppone una certa resistenza agli innovatori... La società non aveva nessuna intenzione di superare il principio 'dell'occhio per occhio'; non voleva essere privata dei suoi consolidati rapporti con i criminali e non voleva che 'i diversi' le fossero sottratti»[9]. Ruth Eissler ha espresso questo concetto in modo ancor più drammatico: «La società, usando i suoi criminali come capri espiatori e tentando di distruggerli, perché non è in grado di sopportare il riflesso delle proprie colpe, non fa in realtà che pugnalarsi al cuore»[10].

Ci sono naturalmente persone che non cadono preda di quell'ansia repressa e di quei complessi di colpa: sono quelli che lavorano, in modo costruttivo e non punitivo, coi delinquenti e i «devianti», gente con un rapporto abbastanza sereno con se stessi per far fronte con successo alla tensione psicologica, all'irritazione e alla noia che spesso gli anormali ci provocano. Se vogliamo cambiare la società è probabilmente più importante per noi individuare ciò che produce questa gente, piuttosto che non ciò che genera gli atteggiamenti criminali. Ciò è importante per definire l'idea complessiva del controllo

sociale dei comportamenti devianti. Che cosa è veramente antisociale? Se la risoluzione del problema spettasse a un manipolo di ficcanaso non sarebbe difficile immaginarci la risposta: «Grazie, preferisco la Legge». Ma nella società dovrebbe esserci spazio per la deyianza, bisogna sostenere il diritto ad esser devianti. E questa, io penso, la base della famosa osservazione di Durkeim, cioè che il crimine stesso è una regola sociale, «un fattore della salute pubblica, una componente integrale di tutte le società sane», dal momento che una società senza crimine sarebbe una società mummificata da un grado inimmaginabile di conformismo, e che «il crimine non significa solo che le strade per utili cambiamenti restano aperte: spesso infatti questi mutamenti sono fatti precipitare proprio dalla criminalità». In quanto anarchici, criminali noi stessi secondo certa gente, dovremmo essere i primi a tenere nel conto dovuto questo atteggiamento.

Tali riflessioni ci portano diritti alle conclusioni di Malatesta, alla sua osservazione che «in ogni caso noi siamo solo una delle forze che agiscono nella società». Non sono problemi, quelli di cui si è parlato in questo capitolo, tipici soltanto di un'ipotetica società anarchica, ma di ogni società, attuale e futura, nella quale esistano e si scontrino diverse filosofie sociali e atteggiamenti differenti. Ci saranno sempre comportamenti antisociali, e ci sarà sempre gente animata da volontà punitive, desiderosa di mantenere in vita uno spropositato meccanismo di punizione, con tutto quello che esso comporta. Se non saremo in grado di adottare metodi che sappiano riportare i comportamenti asociali dentro la società, o di sviluppare una forma di società capace di contenerli, finiremo vittime di quelle soluzioni autoritarie che altri sono pronti, ansiosi di applicare.

Note al capitolo

1. H. P. Fairchild, Dictionary of Sociology, Londra 1959.

2. William Godwin, An Enquiry Concerning Political Justice,

cit.

1. Petr Kropotkin, Prisons and their Moral Influence on Prisoners, cit.

2. T. B. Bottomore, Sociology, Londra 1962 (trad, it.: Sociologia, Il Mulino, Bologna 1971).

3. Ogbum e Nimkoff, A Handbook of Sociology, Londra 1953.

4. Jane Jacobs, The Death and Life of Great American Cities, Londra 1961.

5. Ibidem.

6. Vernon Richards (a cura di), Errico Malatesta: His Life and Ideas, cit.

7. Paul Reiwald, Society and Its Criminals, Londra 1949.

8. Ruth S. Eissler in Searchlights on Delinquency, Londra 1949.

POSCRITTO AL CAPITOLO

Questo capitolo tratta, per quanto inadeguatamente, dell'obiezione che la maggior parte della gente fa alle idee anarchiche: il rifiuto anarchico della legge, del sistema legale e delle istituzioni che fanno rispettare la legge. Per una seria trattazione dell'argomento mi avvalgo delle opinioni di due criminologi.

Il primo è Stuart Henry. Nel suo The Hidden Economy (L'economia occulta, Martin Robertson, Londra 1978) egli argomenta a favore di quello che chiama controllo normativo del crimine, con il che intende «controllo di gruppo» o «controllo comunitario»:

Può darsi che sia troppo presto per una simile previsione, ma parrebbe che l'amministrazione della giustizia criminale [...] stia per effettuare una rotazione di 360 gradi. Partendo dal controllo comunitario in una società sottosviluppata siamo passati attraverso vari stadi di giustizia formale, professionale, burocratica [...]. Tuttavia, gli ultimi tempi hanno visto emergere una nuova ondata di insoddisfazione nei confronti delle strutture burocratiche e centralizzate che gestiscono gran parte degli aspetti della nostra vita. In aree diverse, come il governo, l'industria, la salute e la previdenza sociale, la tendenza emergente è verso la devoluzione, il decentramento, la democratizzazione e la partecipazione popolare. Parte di questa tendenza è il decentramento della giustizia criminale in forme di quel controllo comunitario che era una volta così usuale. [...] Sono sempre più numerosi i commentatori che arrivano alla conclusione che solo la gente consapevolmente coinvolta in una comunità può agire come efficace forza di prevenzione del crimine; e il semplice incremento degli effettivi della magistratura e della polizia non risolverà i problemi devastanti dell'attuale sistema di giustizia criminale, né tanto meno lo possono mettere in grado di far fronte ai trend del crimine. Si diffonde la sensazione che l'unica via d'uscita dalla situazione presente sia quella di riavvicinare comunità e giustizia criminale, cosicché colui che giudica e coloro che vengono giudicati facciano parte della stessa società. [...] Io credo che solo con questi livelli di coinvolgimento e di comprensione possiamo sperare di liberarci dall'ipocrisia dei nostri atteggiamenti rispetto al «crimine». E solo allora potremo essere in grado di tenerlo sotto controllo.

A simili conclusioni è pervenuto un celebre criminologo, Stanley Cohen (professore di Criminologia nell'Università di Gerusalemme), quando nel suo Visions of Social Control (Polity Press, Cambridge 1985) osserva che «il mutuo soccorso, la fratellanza ed il 'buonvicinato' suonano meglio della

dipendenza da burocrazie e professionisti» e che «questo significa ritornare alla filosofia politica più coerente con la sociologia, e cioè l'anarchismo».

Segnalo, infine, il recente Crime Control as Industry (Routledge, Londra 1994) di Nils Christie, professore di Criminologia nell'Università di Oslo, la cui edizione italiana è in uscita per i tipi di Elèuthera.

ANARCHIA E FUTURO PLAUSIBILE

Quando ero molto giovane mi tranquillizzavano dicendomi che il nostro era il Paese più ricco del mondo; ma un giorno mi svegliai, e compresi che quanto io intendevo per ricchezza erano la cultura e la bellezza, la musica e l'arte, il caffè e le omelettes; e forse, nel periodo di vacche magre che ci attende, di beni come quelli ne avremo a disposizione in maggior copia...

W. R. Lethahy, Form in Civilisation

In questo libro abbiamo cercato di fornire argomenti favorevoli all'anarchismo non dal punto di vista della teoria, ma con esempi concreti di tendenze già in atto, coesistenti a fianco di criteri e strutture sociali autoritarie, che restano per ora di gran lunga maggioritari. La questione di fondo, di conseguenza, non è quella di stabilire se l'anarchia sia o meno possibile, ma piuttosto se sia possibile allargare il campo d'azione e l'influenza dei metodi libertari, fino al punto che essi diventino i criteri normali qoì quali gli esseri umani organizzano la loro convivenza. E possibile ima società anarchica?

L'unica cosa che si può dire, basandoci sulla testimonianza della storia umana, è che nessun tipo di società è impossibile. Chiunque sia abbastanza potente, e abbastanza privo di scrupoli, può imporre a un popolo qualsiasi forma di organizzazione sociale - almeno per un certo periodo. Ma è possibile fare questo solo con metodi che, per quanto naturali e adeguati ad ogni altra filosofia sociale - fondandosi sul ben noto principio secondo il quale non si può far la frittata senza romper le uova - risultano impraticabili e ripugnanti per gli anarchici, a meno che essi vogliano considerarsi alla stregua di un'altra di quelle elite rivoluzionarie che si ritengono investite della missione di «condurre il popolo» alla terra promessa. L'autorità si può imporre, la libertà assolutamente no. Una società anarchica è difficile che si realizzi, non perché

l’anarchia sia irrealizzabile, o fuori moda, o impopolare, ma perché la società umana è diversificata, perché, come dice Malatesta nel passaggio citato nel capitolo precedente, «noi siamo, in ogni caso, soltanto una delle forze che agiscono nella società».

Il grado di coesione sociale implicito nell’idea stessa di «società anarchica» può verificarsi soltanto in una società così immersa nel lago delle sue abitudini che l’idea di scelta tra modelli differenti di comportamento sociale non passa letteralmente per la testa a nessuno. Non riesco a immaginarmi un grado simile di unanimità, e se ci riuscissi sono sicuro che ne proverei ribrezzo, perché il concetto di scelta è fondamentale in ogni filosofia della libertà e della spontaneità. Non stiamo quindi a preoccuparci per la noia delle nostre prefigurazioni utopiche: tanto non le vedremo mai realizzate. Ma quali sono le implicazioni di una conclusione di questo tipo? Una potrebbe essere l’enfasi sul carattere di liberazione personale dell’anarchismo, che riduce i progetti di trasformazione della società al ruolo di semplici schemi esplicativi. Oppure si potrebbe concludere che, siccome nessuna strada è in grado di condurci all’utopia, non ci si può neppure muovere; atteggiamento, questo, che in ultima analisi è identico all’utopismo più integrale, perché presume che non siano possibili forme di compromesso, soluzioni parziali e temporanee, e che invece si possa pensare solo al risultato finale e definitivo, sia esso raggiungibile o meno. Ma come disse Alexander Herzen più di un secolo fa: «Una meta che si situi infinitamente lontana da noi, non è una meta, è una mistificazione. Una meta deve essere a portata di mano: la paga del lavoratore, per fare un esempio minimale, o il fatto che egli tragga soddisfazione dal lavoro che fa. Ogni epoca, ogni generazione, ogni individuo ha sempre fatto e fa tuttora la sua esperienza, e il fine di ogni generazione deve appartenerle» .

Il prevalere di una soluzione libertaria o autoritaria non è il risultato di uno scontro definitivo di proporzioni cosmiche, ma è determinato piuttosto da una serie di round consecutivi, la maggior parte dei quali senza vincitori né vinti, che si sono susseguiti, e continuano a verificarsi, nel corso della storia umana. Ogni società, se si escludono le più autoritarie delle utopie e delle distopie, è una società pluralistica, con vaste aree che non sono in conformità con i valori ufficialmente imposti o sbandierati. Una testimonianza di ciò ci è stata fornita dalla presunta divisione del mondo in due blocchi, quello comunista e quello capitalista: ci sono aree molto vaste della società capitalista che non sono governate secondo criteri capitalistici e aspetti delle società socialiste che sarebbe ben difficile definire appunto tali. Si potrebbe addirittura affermare

che l'unica cosa che rende vivibile la vita nel mondo capitalistico è proprio la presenza di non riconosciuti elementi di socialismo al suo interno, e che la sopravvivenza è possibile nel mondo comunista soltanto perché in esso permangono, per quanto misconosciuti, tratti tipici della società capitalista. Ecco perché la programmazione è un obiettivo di sinistra nell'economia capitalista, insieme al controllo statale sull'economia, mentre in una società comunista è il libero mercato a costituire una rivendicazione progressista, insieme, ben inteso, al controllo operaio. Nell'uno e nell'altro caso si rivendica un decentramento del potere, sia esso il potere statale, o quello del grande capitale, o del capitale di Stato.

Che prospettive ci sono, allora, di accrescere «il contenuto di anarchismo» del mondo in cui viviamo? Il panorama che ci si presenta da un certo punto di vista non sembra essere dei più felici: mai il potere centralizzato è stato così forte; ovunque il destino degli uomini sembra essere in mano di governi, super-governi, capitalismo privato o super-capitalismo delle grandi imprese multinazionali. Le profezie degli anarchici del secolo diciannovesimo, quali Proudhon e Bakunin, circa il potere dello Stato, vengono oggi ad assumere una rilevanza imprevedibile per i loro contemporanei.

Da un altro punto di vista, invece, il quadro appare molto promettente. La stessa crescita dello Stato e della sua burocrazia, la struttura gerarchica delle multinazionali, sono tali da renderli vulnerabili alla non collaborazione, al sabotaggio, e allo sfruttamento delle loro debolezze da parte dei deboli. E contemporaneamente favoriscono lo sviluppo di organizzazioni parallele, di controrganizzazioni, di organizzazioni alternative, che per la loro stessa natura testimoniano della validità del metodo anarchico. La concentrazione del capitale e la nazionalizzazione della struttura produttiva hanno stimolato una ripresa della rivendicazione di un maggior controllo da parte dei lavoratori, in primo luogo come slogan o come forma di lotta (vedi il caso del Work-in), ma anche, sempre più spesso, come obiettivo strategico. Lo sviluppo della scuola e dell'università come ambito di preselezione meritocratica per la scalata alle posizioni più vantaggiose della gerarchia occupazionale, ha determinato il decollo del movimento per la «descolarizzazione» e la nascita di esperimenti di contro-università. L'uso della medicina e della psichiatria come strumenti di integrazione sociale ha contribuito allo sviluppo dell'idea di contro-ospedali e della terapia comunitaria di gruppo. Il fallimento, nella società occidentale, delle politiche urbanistiche è stato determinante nella diffusione di movimenti per l'occupazione delle case e di associazioni di inquilini. Il trionfo della

grande distribuzione negli Stati Uniti ha dato il via alla fioritura di cooperative alimentari.

La consapevolezza che le amministrazioni locali e, più ancora, i governi centrali sono finalizzati allo sfruttamento dei poveri, e non prestano orecchio a chi non sia in grado di esercitare una forte pressione a suo favore, ha determinato la nascita di organizzazioni di base di ogni genere, di giornali comunitari, di movimenti a favore dei servizi sociali per l'infanzia e lo sviluppo di comuni abitative... La razionalizzazione delle amministrazioni locali in Gran

Bretagna, che prevede la costituzione di istituti amministrativi riguardanti un «territorio più vasto e dotati di maggior efficienza», provocano, per tutta risposta, la richiesta sempre più insistente di consigli di quartiere. Una nuova fiducia in se stessi, la rivendicazione del diritto a esistere con le proprie caratteristiche si è diffusa nei gruppi sociali sottoposti a forme particolari di discriminazione. Già lunga è la Usta dei movimenti di liberazione - neri, donne, omosessuali, carcerati, persino bambini - ed è destinata ad allungarsi man mano che la gente si renderà conto che la società in cui vive è organizzata in modo da negare a tutti i diritti più elementari. Nell'epoca della politica di massa e del conformismo, questa è sicuramente una magnifica riaffermazione dei valori dell'individuo e della dignità umana.

Nessuno di questi movimenti costituisce per ora una minaccia alla struttura del potere, e ciò non deve meravigliare, dal momento che la maggior parte di essi è sorta solo recentemente, per lo più a partire dalla fine degli anni Sessanta. Nessuno di essi è riconducibile alle caratteristiche della politica tradizionalmente intesa; non parlano lo stesso linguaggio dei partiti politici: parlano il linguaggio dell'anarchia, e i loro princìpi organizzativi sono autenticamente libertari; ancne questi non li hanno desunti dai libri, ma derivano loro dalla propria esperienza. Le strutture organizzative che preferiscono sono gruppi molto elastici, volontari, funzionali, temporanei e di piccole dimensioni. Fondati non su tessere, votazioni, ristrette leadership e stuoli di simpatizzanti inattivi, ma sull'iniziativa di piccole e funzionali unità molto agili a costituirsi e a smobilitare, per poi rinascere in modo diverso, a seconda dei compiti da svolgere. La loro fisionomia ricorda le caratteristiche di una rete, piuttosto che quelle di una piramide.

Proprio nella fase in cui «le tendenze irresistibili della società moderna» sembrano condurci inevitabilmente a una società massificata di schiavi dei consumi, quei movimenti sono sorti a rammentarci una verità fondamentale, e cioè che è veramente irresistibile solo ciò a cui non si oppone resistenza. Ma naturalmente ima serie di vittorie parziali e incomplete, di concessioni strappate ai detentori del potere, non è di per se stessa capace di farci approdare all'isola felice di una società anarchica. Piuttosto esse serviranno ad arricchire i contenuti dell'iniziativa di base, e contribuiranno a tradurre in realtà le potenzialità di una vita più libera che già esistono in questa società. E vero, d'altra parte, che per un attacco frontale alle strutture del potere sarebbe necessario un tale livello di compromissione delle idee anarchiche, sarebbe indispensabile scegliere compagni di viaggio così autoritari, che agli appelli all'unità rivoluzionaria sarà bene rispondere: «Nel cappio di chi mi invitate a infilare la testa, questa volta?».

Nelle nostre riflessioni su una possibile società futura, dobbiamo tener conto di un altro fattore, che dalla fine degli anni Sessanta si è conquistato un posto nella coscienza generale. A questo problema sono stati da allora dedicati tanti libri e rapporti, si sono tenute tante conferenze, che mi resta soltanto da fare alcune affermazioni di carattere generale. La prima è che le risorse del mondo non sono infinite. La seconda è che i Paesi ricchi hanno fin qui sfruttato queste irricostituibili risorse a un tasso che il nostro pianeta non è in grado di sostenere. La terza, infine, è che queste «economie sviluppate» stanno sfruttando anche le risorse dei Paesi del cosiddetto Terzo mondo, specialmente nella forma di materie prime a buon mercato. Questo significa non solo che i Paesi del Terzo mondo non potranno mai sperare di raggiungere gli standard di consumo del mondo ricco, ma che le stesse nazioni ricche non possono continuare a consumare a questi ritmi sempre crescenti. Il pubblico dibattito intorno a queste tematiche non centra veramente il problema, ma si limita a questioni di questo genere: fino a quando? Quanto ancora, prima che i carburanti fossili si esauriscano? Quanto ancora, prima che il Terzo mondo si ribelli allo sfruttamento internazionale? Quando cominceremo a dover affrontare le conseguenze dell'impossibilità di una crescita economica continuata? E lascio da parte i problemi connessi, come l'inquinamento e la crescita demografica. E indubbio che le questioni accennate influenzino profondamente le ipotesi sul nostro futuro e le previsioni che possiamo fare di mutamenti sociali, sia che ci si riferisca a quelli che desideriamo si verifichino, sia a quelli che le circostanze ci imporranno. Come è chiaro che problemi di quella levatura investano, facendole vacillare, le categorie politiche

tradizionalmente accettate; lo testimonia la pratica politica dei gruppi di pressione ecologica e ambientale, sia negli Stati Uniti sia in Gran Bretagna.

Gli economisti della crescita, i politici di destra e di sinistra, che prevedevano un ciclo di consumi sempre in espansione, sulla base della filosofia descritta da Kenneth Burke come «prendi a prestito, spendi, acquista, spreca, ritorna ad avvertire il bisogno»[2], hanno sbagliato completamente le loro ipotesi sulla realtà futura.

Se qualcuno ha colto nel segno, è quella minoranza di giovani dei Paesi ricchi che ha rifiutato coscientemente la società dei consumi, i suoi valori e i suoi prodotti costosi, per adottare invece, non per puritanesimo ma per una scala di priorità diversa, una filosofia dei consumi più antica: «mangia, consuma, fallo andar bene, o sappine fare a meno». Il direttore di «The Ecologist» ha riassunto in questo modo i punti basilari di questa impostazione: «L'abbondanza per tutti è un sogno impossibile: semplicemente perché il mondo non contiene abbastanza risorse e non potrebbe assorbire il calore ed altri sprechi generati dall'enorme quantità di energia richiesta. La cosa più importante da capire, quando ci accingiamo a programmare il nostro futuro, è che l'abbondanza è un fenomeno limitato nello spazio e nel tempo. Sfortunatamente è anche l'obiettivo principale, se non l'unico, che la nostra società industriale ci impone di perseguire».

Il Progetto per la sopravvivenza, stilato dal suo giornale, ha la caratteristica di essere tra i pochi commenti alla crisi dell'ambiente e delle risorse che si azzarda ad andare oltre la previsione delle conseguenze relative alla continua crescita della popolazione e all'esaurimento delle risorse; si impegna infatti anche nella descrizione delle strutture materiali ed economiche della vita che i suoi autori ritengono indispensabili a garantirci un futuro vivibile, e prospetta ima tabella di marcia per i cambiamenti che devono verificarsi nel secolo 1975-2075, con l'obiettivo di costruire in quel periodo una «rete di comunità autosufficienti ed autoregolate»[3]. Gli autori accettano di buon grado l'accusa secondo la quale il loro programma sarebbe poco articolato e semplicistico, convinti come sono che se il lettore è in grado di formulare alternative più convincenti, impostate sulla base di una «tabella di marcia» più comodamente praticabile, sia suo compito rendere di pubblico dominio il suo punto di vista. L'aspetto più interessante, comunque, è il fatto che quegli studiosi abbiano reinventato una forma di previsione del futuro molto più vecchia di loro.

Nell'ultimo decennio del secolo scorso, infatti, tre uomini, ugualmente poco qualificati come detentori di azioni della Utopia s.p.a., formularono le loro prescrizioni per la struttura materiale della società futura. William Morris, disegnatore socialista, scrisse News from Nowhere (Notizie da nessun luogo)-, Pétr Kropotkin, geografo anarchico, scrisse Campi, fabbriche e officine e Ebenezer Howard, inventore e stenografo parlamentare, scrisse Tomorrow: A Peaceful Path to Reai Reform (Domani: una via pacifica alla vera riforma). Tutti e tre questi progetti per la sopravvivenza esercitarono un'influenza superiore alle aspettative dei loro autori, per quanto inferiore alle loro speranze. Il progetto di Morris fu del tutto irrilevante per il ventesimo secolo, ma il suo quadro di una Inghilterra postindustriale, decentralizzata e senza Stato nel ventunesimo secolo non risulta certo privo di interesse per la nuova generazione, così attenta ai problemi dell'ecologia; e ogni americano saprà riconoscere la forza di questa visione «retrospettiva» del futuro degli Stati Uniti: «Poiché quelle terre, e special- mente quelle del Nord America, soffrirono così terribilmente degli ultimi giorni della civiltà, diventando pratica- mente invivibili, si può dire che per quasi cent'anni la gente del Nord America sia stata impegnata a trasformare gradualmente in una dimora degna quello che ormai era ridotto a un cumulo di macerie puzzolente»[4].

L'eredità di Howard è relativa, naturalmente, alle città del futuro: suo obiettivo immediato era quello di mobilitare dei volontari per la costruzione di un modello dimostrativo, fiducioso che i suoi evidenti vantaggi avrebbero messo in moto un generale processo di dispersione della città in molte «città sociali» o, come le chiama la TCPA, in «una rete di comunità urbane policentriche».

Lewis Mumford nota che «finalmente lo sviluppo della tecnica e della biotecnica consentono la realizzazione delle istituzioni di Howard e di Kropotkin. Il progetto di Howard per canalizzare i movimenti della popolazione, deviandoli dai centri esistenti verso centri di nuova fondazione; il suo piano di decentramento deH'mdustria e di inserimento della città e degli impianti industriali nel tessuto rurale, per garantirne caratteristiche a misura umana, da un punto di vista tecnologico risultano molto più facili da realizzare oggi che allora...»[5].

La visione del futuro propria di Kropotkin, caratterizzata da un'industria decentralizzata, con la competizione sui mercati sostituita dalla produzione e dal consumo in loco, e dall'alternanza di lavoro manuale e intellettuale, è stata

tentata in un ambiente politico che egli avrebbe difficilmente potuto prevedere, cioè in Cina, ma corrisponde anche, grosso modo, al programma delineato nel Progetto per la sopravvivenza:

Una distribuzione omogenea delle industrie sul territorio nazionale — che porti le fabbriche in mezzo sii campi, che consenta all'agricoltura di ottenere tutti i vantaggi che le derivano abitualmente dall'essere combinata con l'industria; che determina le condizioni possibili per una alternanza di lavoro agricolo e industriale - è sicuramente la prima misura da prendere. Lo impone la necessità che a uomini e donne sia garantita la possibilità di passare parte della loro vita dediti a occupazioni manuali all'aria aperta. Una misura del genere diverrà ancor più impellente quando i grandi movimenti sociali, ormai inevitabili, verranno a disturbare le condizioni attuali del commercio intemazionale, costringendo ogni nazione a far ricorso alle proprie risorse per garantirsi il sostentamento[6].

Gli autori del Progetto, dopo aver esposto la loro analisi della crisi demografica, economica e ambientale, abbozzano, come abbiamo detto, i lineamenti di quello che loro ritengono l'habitat umano più desiderabile. Il loro appoggio aTl'idea della decentralizzazione si articola su diversi punti. La prima ragione che adducono è che essa «promuo- verebbe condizioni sociali in cui l'opinione pubblica e la partecipazione del pubblico alla formulazione delle decisioni diverrebbero i mezzi principali di gestione della comunità». La seconda ragione ha fondamenti ecologici: essi prevedono il ritomo a un'agricoltura diversificata, al posto degli attuali criteri di monocoltura estensiva e di allevamento industriale, con una produzione destinata al mercato locale e con la restituzione alla terra dei rifiuti domestici; questo nell'ambito di una società decentralizzata, costituita da «comunità di modeste dimensioni, dove le attività produttive siano anch'esse finalizzate e commisurate ai isogni della comunità». La terza ragione è che essi pensano che sia significativo il fatto che la «diminuita autonomia delle comunità locali e delle aree regionali, e la crescente centralizzazione dei processi decisionali e dell'autorità nell'ingombrante burocrazia dello Stato, sia stata accompagnata dallo sviluppo di forme di autocoscienza individuale, di un individualismo che si sente in realtà minacciato anche se continuamente sviolinato».

Essi vedono appunto l'accumulazione di beni materiali come una forma caratteristica di questa enfasi individualistica (altri definirebbero il fenomeno come «privatizzazione») e ritengono che i vantaggi dei rapporti più consistenti e della reciproca responsabilizzazione, nelle comunità da loro ipotizzate, garantiranno ima soddisfacente alternativa al consumismo, al quale bisognerà porre un freno al fine di un uso più assennato delle risorse e della conservazione dell'ambiente naturale. L'ultimo argomento che portano a sostegno della tesi della decentralizzazione è che «distribuire la popolazione in villaggi e cittadine significa mettersi in condizione di ridimensionare la portata dell'impatto umano sull'ambiente. Questo perché «la struttura urbana richiesta per ogni abitante, quando la città supera determinate dimensioni, subisce una impennata radicale». Con questo essi non vogliono proporre comunità chiuse in se stesse, disinteressate al mondo esterno; al contrario ritengono indispensabile «una rete sensibile ed efficiente di comunicazione tra tutte le comunità». E infatti concludono con questa splendida dichiarazione: «Nostro obiettivo è lo sviluppo di un sentimento comunitario e di una coscienza universale; rifiutiamo invece il pericoloso e sterile compromesso rappresentato dal nazionalismo»[7].

Si realizzerà questo obiettivo? Oppure questo progetto di una società futura essenzialmente anarchica e a misura umana farà la fine delle altre utopie anarchiche del passato? Anni fa George Orwell scriveva:

Se ci si mette a considerare ciò che sembra probabile, si è indotti a credere che l'anarchia implichi un tenore di vita molto basso. Non che implichi un mondo di inevitabile penuria, ma certamente l'eliminazione di quest'esistenza all'aria condizionata, dominata da ogni sorta di assurdi marchingegni, che attualmente è considerata e sbandierata come la più desiderabile. Le operazioni che comporta la costruzione di un aereoplano sono talmente complesse da risultare possibili solo in una società centralizzata e pianificata, con l'enorme apparato repressivo che ciò significa. A meno di qualche imprevedibile mutamento della natura umana, libertà ed efficienza sono destinate a procedere in direzioni opposte8

Questo, dal punto di vista di Orwell (che non era uomo che amava il lusso), non costituisce necessariamente una critica dell'anarchismo; ed egli ha certamente ragione quando pensa che ima società anarchica non si proporrebbe

mai di costruire il Concorde, o di mandare l'uomo a calcare la superficie lunare. Ma quali di questi trionfi della tecnologia si è dimostrato realmente efficace, considerando le risorse assorbite in quei progetti e i vantaggi pratici derivàti all'abitante medio di questo pianeta? Dimensioni e risorse sono per lo scienziato quello che il potere è per l'uomo politico: non se ne può disporre aH'infinito. Una differente società, con priorità diverse, svilupperebbe una tecnologia diversa, le cui basi già esistono, e che dal punto di vista dei suoi compiti si dimostrerebbe ben più efficiente sia del capitalismo occidentale, sia del capitalismo di Stato di tipo sovietico. Non solo la tecnologia, ma anche l'economia andrebbe indefinita[9]. Come nelle previsioni di Kropotkin: «L'economia politica tende sempre di più a diventare una scienza impegnata nello studio dei bisogni degli uomini e dei mezzi per soddisfarli col minor spreco possibile di energia, cioè a dire, una sorta di fisiologia della società»[10].

Non è, in ogni caso, assolutamente prevedibile che Stati e governi, sia nel mondo industrializzato sia nel Terzo mondo, siano disposti ad accettare volontariamente quei drastici mutamenti di indirizzo indicati come necessari dalle nostre previsioni per il futuro. Cause di forza maggiore potranno anche ridurre il grado di sfruttamento delle risorse, ma i potenti e i privilegiati difenderanno coi denti la loro fetta, sia nell'ambito delle varie nazioni sia tra nazioni diverse. Non si è mai assistito all'abdicazione volontaria al privilegio e al potere. Questo è il motivo per cui l'anarchismo è un appello alla rivoluzione. Ma che tipo di rivoluzione? In questo libro non si è detto nulla a proposito delle due più grandi assurdità della discussione sull'anarchismo: la falsa alternativa tra violenza e nonviolenza, e quella tra rivoluzione e riforme. L'istituzione più violenta della nostra società è lo Stato, che reagisce con la violenza ai tentativi di sottrargli potere. («Come diceva Malatesta, tu cerchi di fare le tue cose, quelli intervengono, e poi tu sei quello a cui vengono rimproverati gli scontri che ne derivano»[11]). Questo significa che quei tentativi sono sbagliati? Bisogna distinguere tra la violenza dell'oppressore e la resistenza degli oppressi.

Parimenti, la distinzione non è tra rivoluzione e riforme, ma tra quel tipo di rivoluzione che serve a installare una nuova cricca di oppressori o quel genere di riforme che servono solo a rendere l'oppressione più digeribile o più efficiente, da ima parte, e quei mutamenti sociali, siano essi rivoluzionari o riformisti, attraverso i quali i popoli allargano le proprie sfere di autonomia e riducono la sotto- missione alle autorità esterne, dall'altra.

L’anarchismo, in tutte le sue forme, è una affermazione della dignità e della responsabilità degli esseri umani. Non è un programma di mutamenti politici, ma un atto di autodeterminazione sociale.

Note al capitolo

1. Alexander Herzen, From the Other Shore, Londra 1956 (trad, it.: Dall’altra sponda, Adelphi, Milano 1993).

2. Kenneth Burke, Recipe for Prosperity, «The Nation», 8 settembre 1956.

3. Blueprint for Survival, «The Ecologist», gennaio 1972.

4. William Morris, News from Nowhere, Londra 1892 (trad, it.: Notizie da nessun luogo, Silva, Roma 1970).

5. Lewis Mumford, Introduzione all’edizione post-bellica di Ebenezer Howard, Garden Cities of Tomorrow, Londra 1945 (trad, it.: L’idea della città giardino, Il Mulino, Bologna 1972).

6. Pétr Kropotkin, Fields, Factories and Workshops, cit.

7. Blueprint for Survival, cit.

8. George Orwell, «Poetry Quarterly», autunno 1945.

9. Si veda Colin Ward, Harnessing the Sun, «Freedom», 23 marzo 1957; Harnessing the Wind, «Freedom», 13 luglio 1957; Power from the Sea, «Freedom», 1 marzo 1958; Lewis Herbert (pseud.), Ecology and Revolutionary Thought, «Anarchy», n. 69, novembre 1966; Toward a Liberatory Technology, «Anarchy», n. 78, agosto 1967. Gli ultimi due articoli sono stati ripubblicati in Murray Bookchin, Post-Scarcity Anarchism, Berkeley 1971 (trad, it.: Post-Scarcity Anarchism, La Salamandra, Milano 1980).

10. Petr Kropotkin, op cit.

11. Paul Godman, Little Prayers and Finite Experiences, New York, 1972.